Gershom Scholem

Les grands courants de la mystique juive



PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT

/ Spiritualités /

Les grands courants
de la mystique juive

Gershom G. Scholem

Les grands courants de la mystique juive

**La Merkaba – La Gnose – La Kabbale –
Le Zohar – Le Sabbatianisme –
Le Hassidisme**

*Traduit de l'anglais
par Marie-Madeleine Davy*

Petite Bibliothèque Payot

Retrouvez l'ensemble des parutions
des Éditions Payot & Rivages sur

www.payot-rivages.fr

TITRE ORIGINAL :
Major Trends in Jewish Mysticism
(Schocken Books, New York 1946.)

À LA MÉMOIRE DE WALTER BENJAMIN
(1892-1940)

L'ami de toute une vie, dont le génie a uni la pénétration du métaphysicien, le talent exégétique du critique et l'érudition du savant. Mort à Port-Bou (Espagne) sur le chemin de la liberté.

TABLEAU DE TRANSCRIPTION

Dans le texte de ces conférences, on a constamment évité l'usage des caractères hébraïques. Le tableau suivant reproduit la transcription de l'alphabet hébreu, tel que nous l'avons pratiqué dans le présent volume, à peu d'exceptions près mentionnées ci-dessous.

א a*	ט t	פּ p
בּ ב	י y	פ f
ב שׁ	כּ k	צ ts
ג g	כ kh	ק q
ד d	ל l	ר r
ה h**	מ m	שׁ ch
w ו	נ n	שׂ s
ז z	ס s	תּ t
ח h	ע***	ת th

* *a* et *y* seront transcrits selon les voyelles qui les accompagnent.

** *h* est omis à la fin du mot.

*** Voir note ci-dessus.

Afin d'être plus accessible aux lecteurs de langue française, nous nous sommes rapprochés, autant que possible, de la méthode employée par Mayer Lambert dans son *Traité de la grammaire hébraïque* (Paris, Leroux, 1938).

Les noms bibliques sont reproduits dans la forme employée par la version autorisée. Certains termes reçus sont donnés dans leur transcription la plus courante, par exemple Zaddik.

CHAPITRE PREMIER

Caractères généraux de la mystique juive*

But de ces conférences

Le but de ces conférences est de décrire et d'analyser quelques-uns des principaux courants de la mystique juive. Naturellement, je ne peux pas espérer traiter en quelques heures, dans toute sa profondeur, un sujet aussi vaste et en même temps aussi compliqué que ce courant mystique, chargé à la fois de méandres et de remous. Son développement s'affirme à travers les mouvements qui sont connus dans l'histoire de la religion juive sous les noms de Kabbale et de Hassidisme. Tous, probablement, vous avez entendu parler des aspects de la religion juive. Leur sens a donné matière à mainte discussion parmi les savants juifs. L'opinion sur ce point a changé plusieurs fois ; elle a varié entre des limites extrêmes : d'une part la critique hostile et la condamnation, et d'autre part l'éloge enthousiaste et le succès. Cependant, elle n'a pas amélioré notre connaissance de ce que l'on pourrait

---

* Quand les termes transcrits en hébreu ne sont pas traduits, nous en donnons la traduction en note. *(N.d.T.)*

appeler la véritable nature de la doctrine mystique ; elle ne nous a pas, non plus, rendus capables de former un jugement impartial sur le rôle que cette doctrine a joué et continue de jouer dans l'histoire juive, ni sur son importance pour une intelligence du judaïsme.

Il est juste d'ajouter que les interprétations de la mystique juive et les diverses parties couramment controversées abondent en incompréhensions ; de ce fait, les exposés erronés sur cette matière sujette à discussion ne manquent point. Les grands savants juifs du siècle dernier, dont la conception de l'histoire juive domine encore de nos jours, des hommes comme Graetz, Zunz, Geiger, Luzzatto et Steinschneider, ont peu de sympathie, pour ne pas dire davantage, envers la Kabbale. À la fois étrange et déconcertante, celle-ci résumait tout ce qui était opposé à leurs propres idées et aux vues qu'ils espéraient faire prédominer dans le judaïsme moderne. Sournoisement, la Kabbale se tenait sur leur chemin, comme l'alliée des forces et des tendances que s'enorgueillissait de rejeter une société de juifs. D'après les paroles de Steinschneider, cette communauté juive regardait comme sa tâche principale de se retirer discrètement du monde. Ce but poursuivi peut rendre compte des opinions négatives des savants sur le rôle de la mystique dans l'histoire juive. Nous sommes bien conscients que leur attitude, loin d'être celle de purs savants, est plutôt semblable à la position d'hommes combatifs qui luttent avec ardeur contre un dangereux ennemi. Cet ennemi, encore plein de force et de vitalité, est le mouvement hassidique. L'inimitié peut faire beaucoup. Nous devrions être reconnaissants à ces critiques zélés ; certes, leur jugement et leur sens des valeurs ont été affectés et faussés par leurs préjugés, néanmoins ils ont eu les yeux fixés avec lucidité sur certains facteurs importants. Assez souvent, ils avaient raison, mais non pour les motifs qu'ils donnaient eux-mêmes.

À vrai dire, ce qui frappe surtout en lisant les travaux de ces critiques, c'est leur manque d'une connaissance adéquate des sources ou des sujets sur lesquels, dans de nombreux cas, ils se sont hasardés à porter un jugement.

Ce n'est pas à l'honneur de l'érudition juive si les travaux de quelques écrivains, réellement informés sur le sujet, n'ont jamais été imprimés ; dans plusieurs cas, ces œuvres ne furent pas même mentionnées, parce que personne ne s'y intéressait. Nous n'avons aucune raison d'être fiers de la réalité suivante : les principales idées et les vues qui témoignent d'une réelle connaissance à l'intérieur du monde du Kabbalisme, fermé au rationalisme prévalant dans le judaïsme du XIXe siècle, ont été exprimées par des savants chrétiens à tendance mystique. Parmi ceux-ci, citons l'auteur anglais contemporain Arthur Edward Waite [1] et il y a un siècle l'Allemand Franz Joseph Molitor [2]. Il est pénible de remarquer que la claire intuition philosophique jointe à la profondeur naturelle de tels savants ait perdu son acuité, en raison du manque absolu de sens critique concernant les données historiques et philologiques. Par suite, ces savants échouèrent complètement quand ils eurent à traiter des problèmes portant sur des faits.

Voici la conséquence naturelle et évidente de l'antagonisme de ces grands savants juifs : quand les spécialistes délaissèrent ces problèmes, toutes sortes de charlatans et de visionnaires vinrent s'en emparer comme étant leur propriété personnelle. Depuis les éclatantes méprises et les fausses conceptions d'Alphonse-Louis Constant, notoirement connu sous le pseudonyme d'Eliphas Lévi, jusqu'au charlatanisme hautement coloré d'Aleister Crowley et de ses compagnons, on eut les rapports les plus excentriques et les plus fantastiques ; le tout fut présenté comme des interprétations légitimes du Kabbalisme [3]. Le temps est venu de revenir à cette ère abandonnée et

de lui appliquer les règles strictes de la recherche historique. C'est la tâche même que je me suis proposée et, dans les conférences suivantes, j'aimerais donner une idée des conclusions auxquelles je suis arrivé en essayant d'éclairer cette région obscure.

Je n'ai pas à le faire remarquer : ce que je vais dire ne peut être, dans ce domaine, qu'une brève ébauche de la structure principale de la pensée mystique, telle qu'elle se révèle dans quelques-uns des classiques de la mystique juive. Le plus souvent, elle se présente sous une forme obscure ; il est difficile aux esprits modernes d'en pénétrer le sens. Évidemment, il est impossible de donner un abrégé du sujet, sans en même temps essayer d'interpréter sa signification. C'est une tâche dangereuse de résumer en quelques chapitres un mouvement religieux qui s'étend sur plusieurs siècles. En essayant d'expliquer une matière aussi compliquée que le Kabbalisme, l'historien doit conserver à l'esprit la question de Byron : « Qui expliquera alors l'explication ? » Pour le reste, le choix et les abréviations constituent eux-mêmes une sorte de commentaire, et dans une certaine mesure donnent une estimation du sujet. En d'autres termes, ce que je vais présenter est une appréciation critique, comportant un point de vue philosophique, et s'appliquant aux tissus vivants de l'histoire juive. Cette histoire est, je crois, dans ses fondements, encore active et vivante de nos jours.

Qu'est-ce que la mystique ? La nature paradoxale de l'expérience mystique

Puisque la mystique juive doit être le sujet de ces conférences, la première question qui se présente est celle-ci : Qu'est-ce que la mystique juive ? Que signifie précisément ce terme ? Existe-t-elle vraiment

et, dans l'affirmative, qu'est-ce qui la distingue des autres sortes d'expérience mystique ? Afin d'être capable de donner une réponse à cette question, ou tout au moins une réponse incomplète, il serait nécessaire de rappeler ce que nous savons sur la mystique en général. Je ne me propose point d'ajouter quelque chose d'essentiellement nouveau à l'immense production qui a jailli autour de cette question pendant la moitié du dernier siècle. Plusieurs d'entre vous ont lu les livres brillants composés sur ce sujet par Evelyn Underhill et le Dr Rufus Jones. Je voudrais simplement sauvegarder ce qui m'apparaît important ici dans l'ensemble des arguments contradictoires historiques et métaphysiques qui ont été avancés et discutés au cours du siècle dernier.

C'est un fait curieux : on peut à peine douter du phénomène auquel l'histoire et la philosophie ont donné le nom de mystique. Or, il existe presque autant de définitions de ce terme qu'il y a d'écrivains sur le sujet. Plusieurs de ces définitions, il est vrai, semblent servir davantage à obscurcir la nature de la question qu'à la clarifier. On peut avoir une idée de la confusion qu'engendrent ces définitions par l'intéressant catalogue des « Definitions of Mysticism and Mystical Theology », réunies par le Dr Inge, comme un appendice à ses conférences sur le « Christian Mysticism ».

Un excellent point de départ pour notre investigation serait d'examiner quelques-unes de ces définitions qui font autorité. Le Dr Rufus Jones, dans ses excellentes « Studies in Mystical Religion », définit son sujet comme il suit : « J'emploierai le mot pour exprimer le type de religion qui met l'accent sur l'intuition immédiate de la relation avec Dieu, sur la prise de conscience directe et intime de la Présence divine. C'est la religion à son stade le plus aigu, le plus intense et le plus vivant[4]. » Thomas d'Aquin définit brièvement la mystique : *Cognitio Dei experimentalis*[5], connaissance

de Dieu par l'expérience. En employant ce terme, il appuie fortement, comme beaucoup de mystiques avant et après lui, sur les mots du Psalmiste (Ps. XXXIV, 9) : « Oh ! goûtez et voyez combien le Seigneur est bon. » C'est ce goût et cette vue, si spiritualisés soient-ils, que désire le véritable mystique. Son attitude est déterminée par l'expérience fondamentale de sa propre intériorité qui entre en contact immédiat avec Dieu ou la Réalité métaphysique. Le fond de cette expérience et sa description adéquate constituent la grande énigme que les mystiques eux-mêmes, non moins que les historiens, ont essayé de résoudre.

Car il faut le dire, cet acte de l'expérience personnelle, dont l'investigation et l'interprétation systématiques déterminent la tâche de toute spéculation mystique, est d'une nature tout à fait contradictoire et même paradoxale. Certainement, cette opinion s'applique à toutes les tentatives qui ont cherché à traduire en mots cette expérience et peut-être, même quand les mots sont insuffisants, à l'acte lui-même. Quelle sorte de relation directe peut exister entre le Créateur et sa créature, entre l'infini et le fini ; et comment des mots peuvent-ils exprimer une expérience pour laquelle il n'y a pas de comparaison adéquate dans ce monde fini de l'homme ? Toutefois, il serait faux et superficiel de conclure que la contradiction impliquée par la nature de l'expérience mystique décèle une absurdité inhérente. Il serait plus sage d'admettre, comme nous aurons souvent l'occasion de le faire au cours de ces conférences, que le monde religieux du mystique ne peut être exprimé en termes applicables à une connaissance rationnelle qu'à l'aide du paradoxe. Parmi les psychologues, G. Stratton, dans sa *Psychology of Religious Life* (1911), a insisté particulièrement sur ce conflit essentiel qui existe dans la pensée et la vie religieuses, même dans leur forme non mystique. C'est un fait bien connu : les descriptions données par les

mystiques, de leurs expériences particulières et de Dieu dont ils ressentent la présence, sont remplies de paradoxes de toutes sortes. Le plus déconcertant dans ces paradoxes – si l'on considère ce qui est commun aux mystiques juifs et chrétiens – est de voir Dieu fréquemment décrit comme le Néant mystique. Je n'essaierai pas maintenant de donner une interprétation de ce terme, car nous y reviendrons. Je désire seulement insister sur le fait que la réalité particulière vue et goûtée par le mystique est d'un genre tout à fait inhabituel.

Dans l'histoire générale de la religion, cette expérience fondamentale est connue sous le nom d'*unio mystica*, ou d'union mystique avec Dieu. Cette expression, toutefois, n'a pas de signification particulière. De nombreux mystiques, aussi bien juifs que non-juifs, n'ont nullement représenté comme une union avec Dieu l'essence de leur expérience extatique, le vigoureux élan de leur âme et son essor le plus ultime. Prenons un exemple : les premiers mystiques juifs qui formèrent une fraternité organisée dans les temps talmudiques et posttalmudiques décrivent leur expérience en termes dérivés du langage caractéristique de leur époque. Ils parlent de l'ascension de l'âme vers le trône céleste où celle-ci acquiert une vue extatique de la majesté de Dieu et pénètre dans les mystères de son Royaume. Une grande distance sépare ces anciens gnostiques juifs des mystiques hassidiques dont l'un d'eux disait [6] : « Il y a ceux qui servent Dieu avec leur intelligence humaine, et d'autres dont le regard est fixé sur le Néant... Celui à qui est accordée cette suprême expérience perd le sentiment de la réalité de son intelligence ; mais quand il revient d'une telle contemplation à l'intelligence, il la trouve pleine d'une splendeur divine éclatante. » Et cependant, c'est la même expérience qu'on essaie d'exprimer de différentes manières.

Cela nous amène à une nouvelle considération : ce serait une erreur de prétendre que tout ce que nous appelons mystique est identique à l'expérience personnelle qui se réalise dans l'état d'extase ou de méditation extatique. La mystique, en tant que phénomène historique, inclut beaucoup plus que cette expérience qui se trouve à sa racine. Le danger serait de trop s'appuyer sur les définitions purement spéculatives de ce terme. Le point que j'aimerais traiter est le suivant : il n'existe pas de mystique dans l'abstrait, c'est-à-dire de phénomène ou d'expérience qui n'ait aucune relation particulière avec les autres phénomènes religieux. Il n'y a pas de telle mystique. Il existe seulement la mystique d'un système religieux particulier, une mystique chrétienne, islamique, juive et ainsi de suite. Ce qui demeure un caractère commun, ce serait absurde de le nier, c'est l'élément qui est tiré de l'analyse comparative des expériences mystiques particulières. Mais c'est seulement de nos jours que la croyance à une telle religion mystique abstraite a gagné du terrain. On doit trouver une raison de la diffusion de cette croyance dans la tendance panthéiste qui, le siècle dernier, plus que dans le passé, a exercé une grande influence sur la pensée religieuse. Cette influence peut être décelée dans les diverses tentatives pour abandonner les formes figées d'une religion dogmatique et institutionnelle, en faveur d'une sorte de religion universelle. Pour la même raison, les aspects historiques variés de la mystique religieuse sont souvent considérés comme des formes corrompues d'une mystique, pour ainsi dire, chimiquement pure, que l'on imagine sans lien avec une religion particulière. Comme c'est notre intention de traiter d'un certain aspect défini de la mystique, à savoir la mystique juive, nous ne nous étendrons pas trop sur de telles abstractions. En outre, Evelyn Underhill l'a très justement remarqué : la conception prédominante du mystique, considéré

comme un anarchiste religieux, sans obligation envers sa religion, se trouve peu fondée. L'histoire montre plutôt que les grands mystiques ont été des adeptes fervents des grandes religions.

La mystique juive, non moins que ses correspondants grec et chrétien, se présente comme un ensemble de phénomènes concrets historiques. Arrêtons-nous donc un moment à considérer les conditions et les circonstances dans lesquelles la mystique est apparue dans le développement historique de la religion et particulièrement dans celui des grands systèmes monothéistes. Les définitions du terme mystique, dont j'ai donné quelques exemples, conduisent trop facilement à la conclusion que toute religion, en dernier ressort, est fondée sur la mystique ; cette conclusion, comme nous l'avons vu, est exprimée avec une grande profusion de mots par Rufus Jones. Car toute religion n'est-elle pas impensable sans « une prise de conscience immédiate d'une relation avec Dieu » ? Cette conception conduit à une interminable querelle de mots. Le fait est que personne ne pense sérieusement à appliquer le terme *mystique* aux manifestations classiques des grandes religions. Ce serait absurde d'appeler Moïse, l'homme de Dieu, un mystique, ou d'appliquer ce terme aux prophètes, en prétextant leur expérience religieuse immédiate. Quant à moi, je n'ai pas l'intention d'employer une terminologie qui obscurcisse les différences réelles reconnues par tous, et qui, par conséquent, rende plus difficile d'atteindre à la racine du problème.

La mystique comme phénomène historique. Mythologie, religion et mystique

Le point que j'aimerais traiter en premier est le suivant : la mystique est une étape déterminée dans le développement historique de la religion, elle fait son

apparition dans certaines conditions bien définies. Elle est liée à un certain état de la conscience religieuse dont elle est inséparable. De plus, elle est incompatible avec certaines autres phases qui ne laissent aucune place à la mystique dans le sens où ce terme est communément envisagé.

Le premier stade représente le monde comme étant plein de dieux ; l'homme les rencontre à chaque pas et il peut expérimenter leur présence sans avoir recours à une méditation extatique. En d'autres termes, il n'y a pas de place pour la mystique tant que l'abîme entre l'homme et Dieu n'est pas devenu une prise de conscience intérieure. Toutefois, ce n'est vrai que pendant la durée de l'enfance de l'humanité, sa période mythique. La connaissance immédiate de la relation et de l'interdépendance des choses, leur unité essentielle qui précède toute dualité, et en fait ne connaît rien d'elle, l'univers vraiment moniste de l'âge mythique, tout cela est étranger à l'esprit de la mystique. En même temps, on verra clairement pourquoi certains éléments de cette connaissance moniste se retrouvent sur un autre plan et sous une autre forme de la connaissance mystique. Dans ce premier stade, la Nature est le théâtre de la relation de l'homme avec Dieu.

Le second stade encore sans mystique réelle est la période créatrice dans laquelle la religion émerge et se fraye un passage. La suprême fonction de la religion est de détruire l'harmonie imaginaire de l'Homme, de l'Univers et de Dieu, d'isoler l'homme des divers éléments, de sa connaissance mythique et primitive, encore à l'état de rêves. Car, dans sa forme classique, la religion signifie la création d'un vaste abîme, conçu comme absolu, entre Dieu, Être infini et transcendant, et l'Homme, créature finie. Pour cette seule raison, l'apparition d'une religion institutionnelle, qui représente aussi la phase classique de l'histoire de la religion, s'écarte davantage que toute

autre étape, de la mystique et de tout ce qu'elle implique. On commence à s'apercevoir d'une dualité fondamentale, d'un vaste gouffre qui ne peut être traversé par rien, sinon par la *voix* : la voix de Dieu qui ordonne et donne la loi dans sa Révélation et la voix de l'homme en prière. Les grandes religions monothéistes demeurent et se développent dans la connaissance toujours présente de cette bipolarité, de l'existence d'un abîme qui ne peut jamais être franchi. Pour celles-ci, le théâtre de la religion n'est plus la Nature, mais l'action morale et religieuse de l'homme et de la communauté des hommes dont l'interaction donne naissance à l'histoire ; en un sens, celle-ci est comme la scène sur laquelle se déroule le drame de la relation de l'homme avec Dieu.

C'est seulement maintenant, quand la religion acquiert dans l'histoire son expression classique dans un certain type de vie et de croyance que nous sommes témoins du phénomène appelé mystique. Son apparition coïncide avec ce que l'on pourrait appeler la période romantique de la religion. La mystique ne nie pas ou ne dédaigne pas l'abîme ; au contraire, elle commence par prendre conscience de son existence, mais de là elle part en quête du mystère qu'elle veut cerner et du chemin caché qui franchira cet abîme. Elle s'efforce de rassembler les fragments brisés par le cataclysme religieux, de ramener l'ancienne unité que la religion a détruite, mais sur une nouvelle base, où le monde de la mythologie et celui de la révélation se rencontrent dans l'âme de l'homme. Alors l'âme devient son propre centre ; le chemin de l'âme, au milieu de la multiplicité abyssale des choses, vers l'expérience de la Réalité divine, maintenant conçue comme l'unité primordiale de toutes choses, devient sa principale préoccupation. Ainsi jusqu'à un certain point, la mystique signifie une renaissance de la pensée mythique, bien que l'on ne doive pas négliger la différence qui existe entre l'unité considérée avant

qu'il n'y ait dualité, et l'unité qui doit être retrouvée dans un nouveau jaillissement de la connaissance religieuse.

Historiquement, cette apparition des tendances mystiques est également liée à un autre facteur. La conscience religieuse n'est pas épuisée par l'avènement des systèmes classiques de la religion institutionnelle. Sa puissance créatrice continue, bien que l'effet d'une religion donnée puisse être suffisamment grand pour embrasser dans son orbe tout véritable sentiment religieux pendant une longue période. Les valeurs qu'un tel système religieux a établies gardent leur signification originelle et tout leur attrait pour les sentiments des croyants. Ainsi même de nouvelles impulsions religieuses peuvent apparaître et apparaissent de fait ; elles menacent d'être en conflit avec l'échelle des valeurs établie par la religion historique. Ce qui favorise surtout la naissance de la mystique, c'est une situation, dans laquelle ces nouvelles impulsions ne brisent pas la coque de l'ancien système religieux pour en créer un nouveau, mais tendent à rester confinées à l'intérieur de ses limites. Dans l'éventualité d'une telle situation, le besoin de nouvelles valeurs religieuses correspondant à une nouvelle expérience religieuse trouve son expression dans une interprétation nouvelle des valeurs anciennes ; celles-ci acquièrent fréquemment une signification personnelle beaucoup plus profonde, bien qu'elles puissent différer souvent des anciennes et transformer leur sens. Dans cette perspective, la Création, la Révélation, et la Rédemption, pour ne citer que certaines de nos conceptions religieuses les plus importantes, sont présentées avec des sens nouveaux et différents qui reflètent les traits caractéristiques de l'expérience mystique, le contact direct entre l'individu et Dieu.

La Révélation, par exemple, pour le mystique, n'est pas seulement un événement historique déterminé

qui, à un moment donné dans l'histoire, a mis fin à une autre relation directe entre l'humanité et Dieu. Sans avoir l'intention de nier la Révélation comme fait historique, le mystique attribue néanmoins une importance égale, pour la vérité religieuse, à la source de connaissance et d'expérience religieuses qui jaillit de son propre cœur. En d'autres termes, au lieu d'un seul acte de la Révélation, il y a une répétition constante de cet acte. Cette nouvelle Révélation, faite à lui-même ou à son maître spirituel, le mystique essaie de la faire cadrer avec les textes sacrés du passé ; de là les nouvelles interprétations données aux textes canoniques et aux livres sacrés des grandes religions. Pour le mystique, l'acte originel de la Révélation à la communauté, telle la révélation publique du mont Sinaï, pour prendre un exemple, apparaît comme un fait, dont la véritable signification cependant est à développer. La révélation secrète est pour lui la révélation réelle et décisive ; ainsi, la substance des textes canoniques, comme celle de toutes les autres valeurs religieuses, est fondue et reçoit une autre forme en passant à travers le courant violent de la conscience mystique. Il n'est guère surprenant, si vigoureusement que le mystique essaye de rester dans les bornes de sa religion, qu'il approche souvent, consciemment ou inconsciemment, de ses limites, ou même qu'il les transgresse.

Il n'est pas nécessaire que je m'étende sur les raisons qui ont souvent transformé les mystiques en hérétiques. La communauté religieuse n'a pas toujours combattu par le feu et l'épée une telle hérésie : il peut même arriver que sa nature hérétique ne soit pas comprise et reconnue. C'est particulièrement le cas où le mystique parvient à s'adapter au vocabulaire « orthodoxe » et l'emploie comme un support ou un véhicule pour ses pensées. Pratiquement, c'est ce que beaucoup de kabbalistes ont fait. Tandis que la chrétienté et l'Islam, qui ont eu à leur disposition des

moyens plus étendus de répression et le soutien de l'État, ont fréquemment et violemment supprimé les formes les plus extrêmes des mouvements mystiques ; on peut trouver quelques événements analogues dans l'histoire du judaïsme. Néanmoins, dans les conférences sur le Sabbatianisme et le Hassidisme, nous aurons l'occasion de noter que des exemples de cette sorte sont peu nombreux.

Interprétation mystique des valeurs religieuses.
La mystique juive influencée
par le contenu positif du judaïsme.
La théorie kabbaliste du Dieu caché
et de ses attributs. Les Sephiroth. La Tora.

Nous avons vu que la religion mystique cherche à transformer le Dieu qu'elle rencontre dans la conscience religieuse particulière de son milieu social propre ; l'objet de connaissance dogmatique devient une expérience et une intuition inédites et vivantes. De plus, la religion mystique essaie encore d'interpréter cette expérience d'une nouvelle manière. Son côté pratique, l'intuition de Dieu et la doctrine de la recherche de Dieu, sont par suite liées fréquemment et d'une façon particulière à une certaine idéologie dans les formes les plus développées de la conscience mystique. Cette idéologie, cette théorie de la mystique, est une théorie à la fois de la connaissance mystique de Dieu et de sa Révélation, et du chemin qui conduit vers Lui.

Maintenant on peut voir clairement pourquoi les formes extérieures de la religion mystique, dans l'orbe d'une religion donnée, sont façonnées pour une large mesure par le contenu positif de cette religion, ainsi que par les valeurs qui y sont reconnues et glorifiées. Nous ne pouvons pas, en conséquence, espérer que la physionomie de la mystique juive soit la même que

celle de la mystique catholique, de l'anabaptisme ou du soufisme. Les aspects particuliers de la mystique chrétienne qui sont liés à la personne du Sauveur et médiateur entre Dieu et l'homme, l'interprétation mystique de la Passion du Christ, qui se répète dans l'expérience personnelle de l'individu, tout cela est étranger au judaïsme et à ses mystiques. Leurs idées proviennent des conceptions et des valeurs particulières au judaïsme, c'est-à-dire par-dessus tout de la croyance en l'Unité de Dieu et de la signification de Sa Révélation que l'on trouve dans la Tora, la loi sacrée.

La mystique juive dans ses formes variées représente une tentative d'interpréter les valeurs religieuses du judaïsme en termes de valeurs mystiques. Elle se concentre sur l'idée d'un Dieu vivant qui se manifeste lui-même dans les actes de la Création, de la Révélation, de la Rédemption. Poussée à son extrémité, la méditation mystique de cette idée donne naissance à la conception d'une sphère, de tout un royaume de la divinité, qui est sous-jacent au monde de nos données sensibles et qui est présent et actif dans tout ce qui existe. C'est le sens de ce que les kabbalistes appellent *le monde des Sephiroth*. J'aimerais expliquer cela un peu plus profondément.

Les attributs du Dieu vivant sont conçus différemment et subissent une transformation particulière si on les compare avec les significations que leur ont données les philosophes du judaïsme. Parmi ces derniers, Maïmonide, dans son *Guide des égarés*, se trouve amené à poser cette question : « Comment est-il possible de dire de Dieu qu'Il est vivant ? Cela n'implique-t-il pas une limitation de l'Être infini ? » Les mots « Dieu est vivant », argumente-t-il, peuvent seulement signifier qu'Il n'est pas mort, c'est-à-dire, qu'Il est l'opposé de tout ce qui est négatif. Il est « la négation de la négation ». Les kabbalistes donnent une réponse tout à fait différente ; pour eux, la

distinction, bien plus le conflit entre un Dieu connu et inconnu possède un sens que lui refusent les philosophes du judaïsme.

Aucune créature ne peut tendre vers un Dieu inconnu et caché. En dernier ressort, toute connaissance de Dieu repose sur la forme de relation entre Lui et Sa créature, à savoir, une manifestation de Dieu dans quelque chose d'autre, et non sur une relation entre Lui et Lui-même. On a démontré que la différence entre le *Deus absconditus*, Dieu en lui-même, et Dieu dans sa manifestation, est inconnue du Kabbalisme [7]. Cela me semble une fausse interprétation des faits. Au contraire, le dualisme impliqué par ces deux aspects d'un seul Dieu et qui sont, théologiquement parlant, les moyens possibles de tendre vers la divinité, a profondément préoccupé les mystiques juifs. Il les a occasionnellement conduits à employer des formules dont le défi implicite à la conscience religieuse du monothéisme ne s'est pleinement révélé que dans le développement subséquent du Kabbalisme. En général, les kabbalistes essayaient de trouver une formule capable de déplaire le moins possible aux philosophes. Pour cette raison, la contradiction inhérente entre les deux aspects de Dieu n'a pas toujours été présentée aussi clairement que dans la fameuse doctrine d'un écrivain anonyme, dans les environs de 1300. Selon cet auteur, Dieu en Lui-même, comme Être absolu, et donc par sa nature même incapable de devenir le sujet d'une révélation pour les autres, n'est pas et ne saurait être expliqué dans les documents de la Révélation, dans les écrits canoniques de la Bible et dans la tradition rabbinique [8]. Dieu n'est pas le sujet de ces écrits et c'est pourquoi il n'est pas prouvé par des textes, puisque chaque mot des écrits sacrés a rapport finalement à un aspect de sa manifestation dans la Création. Il suit de là que le Dieu vivant, le Dieu de la religion auquel ces écrits portent témoignage, a d'innombrables noms. Ceux-ci, selon les

kabbalistes, lui appartiennent en vertu de sa nature même et non par l'effet d'une convention humaine. Le *Deus absconditus*, le Dieu qui est caché en Lui-même, ne peut être nommé que dàns un sens métaphorique et à l'aide de mots qui, mystiquement parlant, ne sont pas du tout des noms réels. Les formules courantes des premiers kabbalistes espagnols sont des paraphrases abstraites comme « la racine de toutes les racines », « la grande Réalité », « l'Unité indifférenciée [9] » et par-dessus tout l'*En-Sof*. Cette dernière désignation révèle le caractère impersonnel de cet aspect du Dieu caché selon le point de vue humain, aussi clairement et peut-être même plus clairement que les autres expressions. Elle signifie « l'Infini » comme tel ; non pas, comme on l'a souvent suggéré, « Celui qui est infini », mais « ce qui est infini ». Isaac l'Aveugle (l'un des premiers kabbalistes d'une haute personnalité) appelle le *Deus absconditus* « ce qui n'est pas concevable par la pensée », mais non « celui qui n'est pas [10] », etc. Il est clair qu'avec ce postulat d'une réalité impersonnelle fondamentale en Dieu, qui ne devient personne, ou n'apparaît comme personne, que dans le processus de la création et de la révélation, le Kabbalisme abandonne la base personnaliste de la conception de Dieu dans la Bible. En ce sens, il est indéniable que l'auteur de l'aphorisme mystique cité ci-dessus a raison en soutenant que l'*En-Sof* – ou ce qu'on entend par là – n'est pas même mentionné dans la Bible et le Talmud. Dans les conférences suivantes, nous verrons comment les principales écoles de la pensée kabbalistique ont traité ce problème. Nous ne serons pas surpris de trouver que la spéculation a parcouru toute la gamme, depuis les tentatives de re-transformer l'*En-Sof* impersonnel dans le Dieu personnel de la Bible jusqu'à la doctrine tout à fait hérétique d'un véritable dualisme entre l'*En-Sof* caché et le Démiurge personnel de l'Écriture. Pour le moment,

toutefois, nous nous intéressons plus au second aspect de la Divinité qui, à cause de son importance décisive pour la religion réelle, a constitué le sujet principal de la spéculation théosophique dans le Kabbalisme.

Le mystique s'efforce de s'assurer de la présence vivante de Dieu, le Dieu de la Bible, le Dieu qui est bonté, sagesse, justice, miséricorde et la personnification de tous les autres attributs positifs. Mais en même temps, le mystique ne veut pas renoncer à l'idée du Dieu caché qui reste éternellement inconnaissable dans les profondeurs de son propre Être, ou, pour employer l'audacieuse expression des kabbalistes, « dans les profondeurs de son Néant[11] ». Ce Dieu caché peut être sans attributs spéciaux ; le Dieu vivant dont parle la Révélation et à qui toute religion s'intéresse doit posséder des attributs, qui, sur un autre plan, représentent aussi l'échelle propre des valeurs morales du mystique : Dieu est bon, Dieu châtie, Dieu est miséricordieux et juste, etc. Comme nous aurons l'occasion de le voir, le mystique ne recule pas devant la conséquence suivant laquelle, dans un sens plus large, il y a une racine du mal même en Dieu. La bienfaisance de Dieu n'est pas simplement pour le mystique la négation du mal ; mais c'est toute une sphère de lumière divine dans laquelle Dieu se manifeste Lui-même à la contemplation du kabbaliste, sous cet aspect particulier de bienfaisance.

Ces sphères, qui sont souvent décrites à l'aide de métaphores mythiques et fournissent la clef pour une sorte de topographie mystique du Royaume divin, ne sont elles-mêmes que des étapes dans la révélation de la puissance créatrice de Dieu. Chaque attribut représente une étape donnée, y compris l'attribut de sévérité et de jugement rigoureux que la spéculation mystique a lié à la source du mal en Dieu. Le mystique qui commence à saisir la signification de l'unité absolue de Dieu est alors placé dès le début devant une complexité infinie de sphères célestes et d'étapes

qui sont décrites dans les textes kabbalistiques. À partir de la contemplation de ces « Sephiroth », il parvient à la conception de Dieu qui est comme l'union et la racine de toutes ces contradictions. Pour parler d'une façon générale, le mystique ne semble pas concevoir Dieu comme l'Être absolu ou le Devenir absolu mais comme l'union des deux ; de même que le Dieu caché dont nous ne connaissons rien et le Dieu vivant de l'expérience religieuse et de la Révélation sont une seule et même chose. En d'autres termes, le Kabbalisme n'est pas dualiste, bien qu'historiquement il existe un lien étroit entre sa manière de penser et celle des gnostiques ; pour ceux-ci, le Dieu caché et le Créateur sont des principes opposés. Au contraire, toute l'énergie de la spéculation kabbalistique « orthodoxe » tend à échapper aux conséquences dualistes ; autrement, les kabbalistes n'auraient pas été capables de se maintenir dans la communauté juive.

Je pense qu'il est possible de dire que l'interprétation mystique des attributs et de l'unité de Dieu, dans la doctrine ainsi appelée des « Sephiroth », a constitué un problème commun pour tous les kabbalistes, tandis que les solutions qui en ont été données par et dans les diverses écoles diffèrent souvent les unes des autres. De la même manière, tous les mystiques juifs, depuis les Thérapeutes, dont la doctrine a été décrite par Philon d'Alexandrie [12], jusqu'au dernier hassid, sont unanimes à donner une interprétation mystique à la Tora. La Tora est pour eux un organisme vivant animé par une vie mystérieuse, qui bat et circule sous l'écorce de son sens littéral ; chacune des innombrables couches de cette région cachée correspond à une signification nouvelle et profonde de la Tora. En d'autres termes, la Tora ne consiste pas simplement en chapitres, en phrases et en mots ; on doit plutôt la regarder comme l'incarnation vivante de la sagesse divine qui envoie éternellement au dehors de

nouveaux rayons de lumière. Elle ne représente pas simplement la loi historique du peuple choisi ; certes, la Tora est cette loi ; mais elle constitue plutôt la loi cosmique de l'Univers, telle que la sagesse de Dieu l'a conçue. Dans la Tora, chaque place des lettres, peu importe leur sens dans le discours humain, symbolise un aspect de la puissance créatrice de Dieu qui est à l'œuvre dans l'Univers. Et précisément, de même que les pensées de Dieu, en contraste avec celles de l'homme, sont d'une profondeur infinie, de même il n'y a pas une seule interprétation de la Tora dans le langage humain, qui soit capable d'embrasser toute sa signification. On ne peut pas nier que cette méthode d'interprétation s'est montrée presque stérile dans la compréhension de la Sainte Écriture, mais il est également indéniable que les Livres sacrés, dans cette nouvelle lumière, adressent un appel puissant à l'individu qui a découvert dans leurs mots écrits le mystère de sa vie et de son Dieu. C'est le lot habituel des textes sacrés de devenir plus ou moins séparés des intentions de leurs auteurs. Ce que l'on pourrait appeler leur survivance, c'est-à-dire les interprétations que découvrent les générations ultérieures, devient souvent d'une plus grande importance que leur sens original ; et de fait, sait-on quelle était leur signification originale ?

Kabbalisme et langage

Comme les chrétiens et les musulmans qui leur sont proches spirituellement, les mystiques juifs ne peuvent nier le caractère paradoxal de la relation entre la contemplation mystique et les manifestations fondamentales de la vie et de la pensée humaine. Mais dans la Kabbale, ces paradoxes de l'esprit mystique prennent fréquemment une forme particulière. Prenons par exemple leur rapport au phénomène du

langage, l'un des problèmes principaux de la pensée mystique à travers les âges. Comment est-il possible de formuler la connaissance mystique, qui par sa nature est reliée à une sphère d'où le langage et l'expression sont exclus ? Comment peut-on paraphraser adéquatement par de simples mots l'acte le plus intime de tous, le contact de l'individu avec le Divin ? Et cependant, on le sait, les mystiques insistent sur l'expression personnelle.

Ils se plaignent continuellement et amèrement de l'inadéquation totale des mots pour exprimer leurs vrais sentiments, mais ils se glorifient d'éprouver de tels sentiments ; ils s'abandonnent à la rhétorique et ne se lassent jamais d'essayer d'exprimer en mots l'inexprimable. Tous ceux qui ont écrit sur la mystique ont insisté sur ce point [13]. La mystique juive ne fait pas exception ; toutefois, elle se distingue par deux caractères inhabituels qui sont en quelque sorte en corrélation : à savoir, tout d'abord, la réserve observée par les kabbalistes sur tout ce qui concerne la suprême expérience ; et en second lieu, leur attitude métaphysiquement positive à l'égard du langage, considéré comme l'instrument propre de Dieu.

Si l'on compare les écrits des mystiques juifs avec la littérature mystique d'autres religions, on remarque une différence considérable ; cette différence, dans une certaine mesure, a rendu difficile et même a empêché la compréhension du sens profond du Kabbalisme. On s'écarterait fort de la vérité, si l'on prétendait que l'expérience religieuse des kabbalistes est privée de ce qui forme, comme nous l'avons vu, l'essence de l'expérience mystique, partout et en tout temps. L'expérience extatique, la rencontre avec l'Être absolu dans les profondeurs de l'âme ou n'importe quelle description qu'on préfère donner de l'objet de la nostalgie mystique a été admise par les héritiers du judaïsme rabbinique. Comment pourrait-il en être autrement avec l'une des tendances les

plus originelles et les plus fondamentales de l'homme ? En même temps, quelles que soient les différences qui interviennent, elles s'expliquent par une aversion irrésistible à exprimer en termes précis ces expériences strictement mystiques. Non seulement la forme dans laquelle ces expériences sont exprimées est différente, mais encore la volonté de les exprimer et de les communiquer est absente ou est contrecarrée par d'autres considérations.

Il est bien connu que les autobiographies des grands mystiques qui ont essayé de rendre compte de leurs expériences intérieures d'une manière directe et personnelle sont la gloire de la littérature mystique. Ces confessions mystiques, bien qu'elles abondent en contradictions, fournissent non seulement le plus important matériel pour la compréhension de la mystique, mais encore un grand nombre d'entre elles sont de véritables chefs-d'œuvre de la littérature. Les kabbalistes, toutefois, ne sont pas partisans de l'autobiographie mystique. Ils tendent à décrire le royaume de la Divinité et les autres objets de la contemplation d'une manière impersonnelle, en brûlant, pour ainsi dire, leurs vaisseaux derrière eux. Ils se glorifient d'une description objective et s'opposent profondément à introduire leur propre personnalité dans leur description. La richesse d'expression dont ils disposent n'est pas inférieure à celle de leurs confrères qui préfèrent l'autobiographie. Ils apparaissent gênés par un sentiment de honte. Les documents d'une nature intime et personnelle ne manquent pas entièrement, mais il est caractéristique que ceux-ci se trouvent presque uniquement dans les manuscrits que les kabbalistes eux-mêmes auraient à peine permis d'imprimer. Il y a eu même une sorte de censure volontaire que les kabbalistes ont pratiquée en détruisant dans les manuscrits certains passages d'une nature trop intime, ou du moins en veillant à ce qu'ils ne fussent pas imprimés. Je reviendrai sur ce point

plus loin, quand je donnerai quelques exemples significatifs de cette censure [14]. En somme, je suis incliné à croire que cette aversion pour une complaisance trop personnelle à se raconter soi-même a pu être causée par la raison suivante, parmi beaucoup d'autres : les juifs ont gardé un sens particulièrement vif de l'incongruité entre l'expérience mystique et l'idée de Dieu qui met en valeur les aspects de Créateur, de Roi et de Législateur. Il est évident que l'absence d'éléments autobiographiques est un sérieux obstacle pour une compréhension psychologique de la mystique juive, puisque la psychologie de la mystique a dû primitivement être ramenée à l'étude d'un tel contenu autobiographique.

En général, on doit dire que, dans la longue histoire du Kabbalisme, le nombre des kabbalistes dont les enseignements et les écrits portent l'empreinte d'une forte personnalité est étonnamment petit, à l'exception du mouvement hassidique et de ses chefs depuis 1750. Cette constatation est due en partie à la réticence personnelle, qui, comme nous l'avons vu, était caractéristique de tous les mystiques juifs. Il faut aussi noter le fait que nos sources nous laissent complètement dans l'obscurité, en ce qui concerne la personne de nombreux kabbalistes, y compris les écrivains dont l'influence a été très grande et dont la doctrine vaudrait la peine d'être étudiée à la lumière du matériel biographique, si toutefois celui-ci était accessible. Très souvent, les sources contemporaines ne mentionnent même pas les noms de ces kabbalistes ! De plus, ces écrivains nous ont laissé des traités et des livres d'après lesquels il est difficile, sinon impossible, de se former une impression de leurs personnalités. Il y a très peu d'exceptions à cette règle. Parmi des centaines de kabbalistes dont nous connaissons les écrits, une dizaine à peine nous fourniraient la matière suffisante d'une biographie contenant plus qu'un recueil disparate de faits, et très peu d'éléments nous

donnant un aperçu de leur personnalité. Cela est vrai, par exemple, d'Abraham Abulafia (XIIIe siècle), d'Isaac Luria (XVIe siècle), et, à une époque beaucoup plus récente, du grand mystique et poète Moïse Hayim Luzzatto de Padoue (mort en 1747), dont le cas est typique à propos de la situation précédemment décrite. Ses œuvres mystiques, morales et poétiques, remplissent plusieurs volumes, et beaucoup d'entre elles ont été publiées ; toutefois, la vraie personnalité de l'auteur est restée complètement dans l'ombre au point de n'être guère qu'un nom jusqu'à ce que la découverte et la publication, par le Dr Simon Ginzburg, de sa correspondance avec son maître et ses amis aient projeté une forte lumière sur cette figure remarquable [15]. Il est à espérer que la même entreprise soit faite graduellement pour d'autres grands mystiques juifs que nous connaissons très peu aujourd'hui. Mon second point est que le Kabbalisme se distingue par rapport au langage par une attitude bien définie, ce qui est tout à fait exceptionnel. Tandis que les kabbalistes diffèrent presque sur toutes les autres questions, ils sont unanimes à regarder le langage comme un intermédiaire plus précieux qu'un instrument inadéquat, pour le contact des êtres humains les uns avec les autres. Pour eux, l'hébreu, la langue sainte, n'est pas simplement un moyen d'exprimer certaines pensées ; il est issu d'une certaine convention et possède un caractère purement conventionnel, en accord avec la théorie du langage dominant au Moyen Âge. Le langage dans sa forme la plus pure, à savoir l'hébreu, selon les kabbalistes, reflète la nature spirituelle fondamentale du monde ; en d'autres termes, il possède une valeur mystique. Le langage atteint Dieu parce qu'il vient de Dieu. Le langage ordinaire de l'homme dont le rôle, à première vue, est d'ordre intellectuel, est un reflet du langage créateur de Dieu. Toute création – et c'est un principe important pour la plupart des kabbalistes – n'est,

du point de vue de Dieu, rien d'autre qu'une expression de son Être caché qui commence et finit en se donnant à lui-même un nom, le saint nom de Dieu, l'acte perpétuel de création. Tout ce qui vit est une expression du langage de Dieu, et qu'est-ce que la Révélation peut révéler en dernier ressort sinon le nom de Dieu ?

Je reviendrai sur ce point plus loin. Je voudrais insister ici sur cette interprétation particulière, cette appréciation enthousiaste de la faculté du langage qui distingue en lui-même, et aussi dans son analyse mystique, une clé pour les mystères les plus profonds du Créateur et de Sa création.

Sous ce rapport, il serait intéressant de nous demander à nous-mêmes quelle fut l'attitude commune des mystiques à l'égard de certaines autres facultés et phénomènes, telles la connaissance intellectuelle et plus particulièrement la philosophie rationnelle ; ou pour prendre un autre exemple, le problème de l'existence individuelle. Car la mystique, tout en commençant avec la religion de l'individu, en vient à fondre l'être dans une union plus haute. La mystique postule la connaissance de soi, pour employer un terme de Platon, comme le plus sûr chemin pour aller à Dieu qui se révèle ainsi Lui-même dans les profondeurs du moi. Les tendances mystiques, en dépit de leur caractère strictement personnel, ont par suite fréquemment conduit à la formation de nouveaux groupements sociaux et de communautés ; c'est un fait qui est vrai aussi de la mystique juive. Nous aurons à revenir sur ce point et sur le problème qu'il entraîne, à la fin de ces conférences. De toute façon, Joseph Bernhart, l'un des explorateurs du monde de la mystique, avait raison de dire : « Qui a fait davantage pour créer le mouvement historique que ceux qui cherchent et proclament l'immuable [16] ? »

La mystique et le monde historique. Cosmogonie et eschatologie

C'est précisément cette question de l'histoire qui nous ramène au problème d'où nous sommes partis : Qu'est-ce que la mystique juive ? Car maintenant la question est la suivante : Qu'est-ce qui doit être considéré comme le caractère général de la mystique dans le cadre de la tradition juive ? La Kabbale, il faut le rappeler, n'est pas le nom d'un certain dogme ou d'un système, mais plutôt le terme général appliqué à tout un mouvement religieux. Ce mouvement, avec quelques-unes de ses étapes et de ses tendances que nous aurons à connaître, a continué depuis les temps talmudiques jusqu'à nos jours ; son développement a été ininterrompu, bien que nullement uniforme et souvent dramatique. Il part de Rabbi Akiba dont le Talmud dit qu'il quitta le « Paradis » de la spéculation mystique en aussi bonne santé qu'en y entrant – ce que l'on ne peut certes pas affirmer de chaque kabbaliste – et il va jusqu'au tardif Rabbi Abraham Isaac Kook, chef religieux de la communauté juive en Palestine et magnifique visage de mystique juif [17]. J'aimerais mentionner ici que nous sommes en possession d'une vaste littérature imprimée de textes mystiques que je suis incliné à estimer à trois mille [18]. En outre, il existe même un plus grand nombre de manuscrits, mais qui ne sont pas encore publiés.

Dans ce mouvement, il y a une variété considérable d'expériences religieuses, pour employer l'expression de William James. Il y a eu différents courants de pensée, divers systèmes et formes variées de spéculation. On remarque une légère ressemblance entre, d'une part, les premiers textes mystiques en notre possession, datant de temps talmudiques et post-talmudiques, les écrits des anciens kabbalistes espagnols, ceux de l'école qui a fleuri plus tard dans Safed, la cité sainte du Kabbalisme au XVIe siècle, et

d'autre part la littérature hassidique des temps modernes. Cependant, on doit se demander s'il n'y a pas quelque chose de plus qu'une connexion purement historique qui unirait ces *disjecta membra*. N'y aurait-il pas un indice évoquant la différence entre ce mouvement mystique dans le judaïsme et la mystique non juive ? Un tel dénominateur commun se découvre, peut-être, dans certaines idées fondamentales et immuables concernant Dieu, la création et le rôle joué par l'homme dans l'Univers. J'ai mentionné deux de ces idées ci-dessus, à savoir les attributs de Dieu et la signification symbolique de la Tora. Mais ne pourrait-on pas aussi découvrir un tel dénominateur dans l'attitude du mystique juif envers ces forces spirituelles dominantes qui ont conditionné et formé la vie intellectuelle des juifs durant les deux derniers millénaires : la Halakha, la Haggada, les prières et la philosophie du judaïsme, pour nommer les plus importantes ? C'est la question à laquelle j'essaierai maintenant de répondre, néanmoins sans entrer dans le détail.

Comme je l'ai dit auparavant, la relation de la mystique au monde de l'histoire peut nous servir de point de départ utile dans notre investigation. On croit généralement que l'attitude de la mystique envers l'histoire est une attitude d'étrangeté ou même de mépris. Les aspects historiques de la religion ont une signification pour le mystique principalement comme des symboles d'actes qu'il conçoit comme séparés du temps, ou qui se répètent constamment dans l'âme de tout homme. Ainsi l'exode d'Égypte, l'événement fondamental de notre histoire, ne peut pas, selon le mystique, s'être passé seulement une fois et en une seule place ; il doit correspondre à un événement qui a lieu en nous-mêmes, la fuite d'une Égypte intérieure dans laquelle nous sommes tous des esclaves. Ainsi conçu, l'exode d'Égypte cesse d'être l'objet d'un enseignement et acquiert la dignité d'une

expérience religieuse immédiate. De la même manière, on doit rappeler que la doctrine du « Christ en nous » a acquis une importance si grande pour les mystiques chrétiens que le Jésus historique de Nazareth était souvent relégué à l'arrière-plan. Si, toutefois, l'Absolu que le mystique cherche ne doit pas être découvert dans les divers événements de l'histoire, il s'ensuit naturellement que celui-ci doit ou précéder le cours de l'histoire du monde ou se révéler à la fin des temps. En d'autres termes, la connaissance à la fois des faits premiers de la création et de sa fin, du salut eschatologique et de la béatitude peut acquérir une signification mystique.

« Le mystique, dit Charles Bennett dans un essai pénétrant, annonce, pour ainsi dire, les processus de l'histoire en anticipant, dans sa propre vie, la joie des derniers temps[19]. » Cette nature eschatologique de la connaissance mystique devient d'une importance capitale dans les écrits de nombreux mystiques juifs, depuis les auteurs anonymes des premiers traités des *Hekhaloth* jusqu'à Rabbi Nahman de Brazlav. Et l'importance de la cosmogonie par rapport à la spéculation mystique est également illustrée par le cas de la mystique juive. L'opinion commune du Kabbalisme considère le chemin mystique vers Dieu comme un renversement du processus par lequel nous sommes émanés de Dieu. Connaître les étapes du processus créateur, c'est aussi connaître les étapes du retour à la racine de toute existence. En ce sens, l'interprétation de *Maase Berechith*, la doctrine ésotérique de la création, a toujours constitué l'une des principales préoccupations du Kabbalisme. C'est ici que le Kabbalisme se rapproche de la pensée néoplatonicienne, dont on a dit avec vérité que « la procession et le retour forment ensemble un mouvement simple, celui de la diastole-systole, qui est la vie de l'univers[20] ». Précisément, c'est aussi la croyance du Kabbalisme.

Mais les tendances cosmogoniques et eschatologiques de la spéculation kabbalistique que nous avons essayé de définir sont en dernier ressort des moyens pour échapper à l'histoire plutôt que les instruments d'une intelligence de l'histoire ; c'est-à-dire qu'ils ne nous aident pas à juger de la signification intrinsèque de l'histoire.

Il y a cependant un exemple plus frappant du lien entre les conceptions de la mystique juive et celles du monde historique. C'est un fait remarquable que le terme même de *Kabbale*, sous lequel elle est le mieux connue, est dérivé d'un concept historique. *Kabbale* signifie littéralement « tradition », en soi c'est un exemple excellent de la nature paradoxale de la mystique dont j'ai parlé précédemment. La doctrine même est centrée sur le contact immédiat et personnel avec le Divin, elle est une forme profondément personnelle et intime de connaissance, conçue comme une sagesse traditionnelle. Toutefois, l'idée de la mystique juive, depuis le début, a combiné la conception d'une connaissance qui par sa nature même est difficile à communiquer et par conséquent reste mystérieuse, avec celle d'une connaissance qui est la tradition secrète d'esprits choisis ou d'adeptes. Ainsi la mystique juive est une doctrine mystérieuse en un double sens : cela est un caractère qu'on ne peut appliquer à toutes les formes de la mystique. C'est une doctrine mystérieuse parce qu'elle traite des sujets les plus profondément cachés et fondamentaux de la vie humaine ; mais elle est secrète encore parce qu'elle est réservée à une petite élite d'esprits choisis qui communiquent leur connaissance à leurs disciples. Il est vrai que ce tableau ne correspond jamais complètement à la vie. À la doctrine de quelques esprits choisis qui peuvent seuls pénétrer dans le mystère, il faut opposer le fait que, du moins dans certaines périodes de l'histoire, les kabbalistes eux-mêmes ont essayé de mettre sous leur influence des cercles

beaucoup plus larges et même la nation tout entière. Il y a une certaine analogie entre ce développement et celui des religions mystérieuses de la période hellénique de l'Antiquité, quand les doctrines secrètes de nature essentiellement mystique se répandirent parmi un nombre toujours croissant de personnes.

Il faut se rappeler que, dans le sens où le kabbaliste lui-même considère la connaissance mystique, celle-ci n'est pas une révélation privée, faite à lui seulement, dans son expérience personnelle. Au contraire, plus elle est pure et proche de sa perfection, plus aussi elle est proche du fonds originel de connaissance commun à l'humanité. Pour employer l'expression du kabbaliste, la connaissance des choses humaines et divines qu'a possédée Adam, le père de l'humanité, est par conséquent aussi la propriété du mystique. Pour cette raison, la Kabbale a proclamé ce qui était à la fois un droit et une hypothèse pour elle, à savoir que sa fonction consistait à transmettre à ses propres disciples le mystère de la révélation de Dieu à Adam [21]. Ce droit semble peu fondé, et je suis même incliné à croire que beaucoup de kabbalistes ne le considèrent pas sérieusement. Cependant, l'existence d'un tel droit m'apparaît tout à fait caractéristique de la mystique juive. Le respect pour tout ce qui est traditionnel a toujours été profondément enraciné dans le judaïsme, et même les mystiques qui se sont réellement écartés de la tradition ont gardé une attitude déférente envers elle ; ce qui les a conduits directement à leur conception d'une coïncidence entre l'intuition vraie et la véritable tradition. Cette théorie a rendu possible un paradoxe tel que la Kabbale d'Isaac Luria, le système le plus influent du dernier Kabbalisme, quoique le plus difficile. Presque toutes les questions importantes et les principales thèses du système de Luria sont nouvelles, on peut même dire étonnamment nouvelles ; cependant, elles furent acceptées partout comme la vraie Kabbale,

c'est-à-dire comme la sagesse traditionnelle. Il n'y eut personne pour y faire objection.

Philosophie juive et Kabbalisme

D'autres considérations nous feront pénétrer plus profondément dans la compréhension du problème. J'ai déjà dit que la sphère mystique est le point de rencontre de deux mondes ou états dans le développement de la conscience humaine : un monde primitif et un monde développé ; le monde de la mythologie et celui de la révélation. On ne peut pas laisser de côté ce fait quand on considère la Kabbale. Quiconque essaie d'obtenir une meilleure compréhension des idées de la Kabbale, sans vouloir pour cela en faire l'apologie, ne peut pas manquer de remarquer qu'elle contient, côte à côte avec une compréhension profonde et sensible de l'essence du sentiment religieux, un certain mode de pensée caractéristique de la pensée mythologique primitive. L'affinité particulière de la pensée kabbalistique avec le monde du mythe ne peut être mise en doute ; elle ne devra certainement pas être laissée de côté ou omise à la légère par ceux d'entre nous à qui la notion d'un domaine mythique dans le judaïsme semble étrange et paradoxal ; tels sont ceux qui ont coutume de penser au monothéisme juif comme à l'exemple classique d'une religion qui a rompu tous les liens avec ce qui est mythique. Il est vraiment surprenant qu'au cœur même du judaïsme jaillissent des idées et des notions qui tendent à en donner la meilleure signification ; et cependant, ces conceptions manifestent une récidive, ou si vous préférez, une renaissance de la conscience mythique. Cela est vrai particulièrement du Zohar et de la Kabbale de Luria, c'est-à-dire de ces formes de la mystique juive qui ont exercé de beaucoup la plus grande influence dans l'histoire du judaïsme ; en effet,

pendant des siècles, elles ont dominé dans l'esprit populaire comme les supports de la vérité dernière et la plus profonde de la pensée juive.

Il n'y a pas de raison d'être indigné contre ces données, comme l'a fait le grand historien Graetz ; ces remarques seront plutôt pour nous l'occasion d'y réfléchir. Leur importance pour l'histoire du peuple juif, surtout durant les quatre derniers siècles, a été trop grande pour se permettre de les tourner en ridicule et de les traiter comme de simples déviations. Peut-être, finalement, y a-t-il quelque chose de faux dans la conception populaire du monothéisme considérée comme étant opposée à la conception mythique ; peut-être le monothéisme offre-t-il une place, sur un plan plus profond, au développement de la doctrine mythique. Je ne crois pas que tous ces esprits dévots et pieux, pratiquement la grande majorité des Achkenazim et des Sephardim, aient cessé, après l'exode d'Espagne, d'être juifs aussi dans le sens religieux, uniquement parce que leurs formes de croyance apparaissaient être en contradiction manifeste avec certaines théories modernes du judaïsme. C'est pourquoi je me pose la question : Quel est le secret de cet immense succès de la Kabbale auprès de notre peuple ? Pourquoi a-t-elle réussi à devenir un facteur décisif dans notre histoire, à modeler la vie d'une grande proportion de communautés juives pendant des siècles, tandis que sa contemporaine, la philosophie rationnelle juive, était incapable d'atteindre l'hégémonie spirituelle qu'elle s'efforçait d'obtenir ? Voilà une question pressante. Je ne peux pas accepter l'explication selon laquelle les faits précédemment décrits sont seulement dus aux circonstances historiques externes : la persécution et la décadence auraient affaibli l'esprit du peuple et lui auraient fait chercher refuge dans l'obscurité de la mystique parce qu'il ne pouvait pas supporter la lumière de la raison. Le problème me semble plus

compliqué, et j'aimerais brièvement donner ma réponse à cette question.

Le secret du succès de la Kabbale repose sur la nature de sa relation avec l'héritage spirituel du judaïsme rabbinique. Cette relation diffère de celle d'une philosophie rationaliste, en tant qu'elle est, d'une manière plus profonde et plus vivante, en connexion avec les principales forces actives du judaïsme.

Il ne fait pas de doute que les mystiques et les philosophes transforment complètement la structure de l'ancien judaïsme ; tous deux ont perdu la simple relation au judaïsme, cette naïveté qui nous parle par les documents classiques de la littérature rabbinique. Le judaïsme classique s'exprimait lui-même ; il ne réfléchissait pas sur lui-même. Par contraste, pour les mystiques et les philosophes d'un stade postérieur du développement religieux, le judaïsme lui-même est devenu matière à problèmes. Au lieu d'exprimer simplement leurs idées, les mystiques et les philosophes tendent à produire une idéologie du judaïsme, une idéologie d'ailleurs qui vient au secours de la tradition en lui donnant une nouvelle interprétation. Toutefois, la philosophie et la mystique ne semblent point se placer dans des mondes tout à fait séparés ; la Kabbale, comme le pensait Graetz, ne paraît pas être une réaction contre une vague de rationalisme. Ces deux mouvements, plutôt, sont liés entre eux et interdépendants. Depuis le début, ils ne sont pas manifestement opposés l'un à l'autre, c'est là un fait qui échappe souvent. Au contraire, le rationalisme de la philosophie des « lumières » dénote fréquemment une tendance mystique ; réciproquement, le mystique qui n'a pas encore appris à parler dans son propre langage se sert souvent du vocabulaire philosophique, mais l'emploie mal. Seulement, ce que les kabbalistes font progressivement, mieux que les philosophes, c'est de commencer par découvrir les implications de leurs

propres idées, le conflit entre une interprétation purement philosophique du monde, et une attitude qui progresse depuis une pensée rationnelle jusqu'à une méditation irrationnelle, et de là aboutit à l'interprétation mystique de l'Univers.

Ce que beaucoup de mystiques ont éprouvé à l'égard de la philosophie a été succinctement exprimé par Rabbi Moïse de Burgos (fin du XIIIe siècle). Quand il entendait louer les philosophes, il avait l'habitude de dire avec colère : « Vous devez savoir que ces philosophes dont vous louez la sagesse finissent là où nous commençons [22] ». En fait, cela signifie deux choses. D'une part, les kabbalistes, sont très préoccupés d'analyser une sphère de la réalité religieuse qui se trouve tout à fait hors de l'orbite de la philosophie juive médiévale ; leur but est de découvrir un nouveau fondement de la conscience religieuse. D'autre part, bien que Rabbi Moïse ait pu ne pas avoir l'intention de le dire, les kabbalistes se placent sur les épaules des philosophes, et c'est plus facile pour eux de voir un peu plus loin que leurs rivaux.

Il convient de le répéter, la Kabbale ne saurait se présenter comme une réaction contre la philosophie des « lumières [23] » ; il est vrai qu'au premier abord, sa fonction apparaît en opposition avec elle. Au même moment, s'élevait une dispute intellectuelle entre la Kabbale et les forces du mouvement philosophique qui laissèrent de profondes marques sur la structure de la première. À mon avis, il y a une connexion directe entre Yehuda Halévi, le plus juif des philosophes juifs, et les kabbalistes. Car les dépositaires légitimes de son héritage spirituel ont été les mystiques et non les générations suivantes des philosophes juifs.

Les kabbalistes ont employé les idées et les théories de la théologie orthodoxe, mais la baguette magique de la mystique a ouvert les sources cachées d'une vie nouvelle au cœur d'un grand nombre d'idées et

d'abstractions scolastiques. Les philosophes hocheront la tête devant ce qui doit leur sembler une incompréhension de la signification des idées philosophiques. Mais ce qui, du point de vue du philosophe, représente une faille dans sa conception, peut constituer sa grandeur et sa dignité au sens religieux. Après tout, une incompréhension n'est souvent rien d'autre que l'abréviation paradoxale d'une ligne originale de pensée. Et c'est précisément une telle incompréhension qui a fréquemment engendré de nouvelles idées dans la sphère mystique.

Prenons comme exemple l'idée de « création *ex nihilo* ».* Dans les discussions dogmatiques de la philosophie juive, la question de savoir si le judaïsme implique foi en ce concept, et dans l'affirmative, en quel sens précis, a exercé une grande influence. Je n'aborderai pas les difficultés que les théologiens orthodoxes ont rencontrées quand ils ont essayé de garder la pleine signification de cette idée de création *ex nihilo*. Envisagée dans son sens le plus simple, cette idée affirme la création du monde par Dieu hors de quelque chose qui n'est ni Dieu Lui-même, ni quelque espèce d'existence, mais simplement le non-existant. Les mystiques, aussi, parlent de création *ex nihilo* ; en fait, c'est une de leurs formules courantes. Mais selon eux, l'orthodoxie du terme cache un sens qui diffère considérablement de la signification originale. Ce Néant, d'où chaque chose a jailli, n'est en aucune façon une simple négation ; c'est seulement pour nous qu'il ne présente aucun contenu parce qu'il est au-delà de la portée de la connaissance intellectuelle. En vérité, cependant, ce Néant – pour citer l'un des kabbalistes – est infiniment plus réel que toute autre réalité [24]. C'est seulement quand l'âme s'est dépouillée elle-même de

* L'auteur emploie l'expression *creation out of nothing* que nous croyons bon de traduire par « création *ex nihilo* ». *(N.d.T.)*

tout ce qui la limite et, selon le langage mystique, qu'elle est descendue dans les profondeurs du Néant, qu'elle rencontre le Divin. Car ce *Néant* contient une richesse de réalité mystique, bien qu'il ne puisse être défini. « Un Dieu défini serait un Dieu fini. » En un mot, il signifie le Divin même, sous sa forme la plus impénétrable. Et en fait, la *création ex nihilo* signifie justement pour beaucoup de mystiques la *création hors de Dieu*. La création *ex nihilo* est alors devenue le symbole d'une émanation, c'est-à-dire d'une idée qui, dans l'histoire de la philosophie et de la théologie, se trouve très éloignée d'elle.

Allégories et symbolisme

Revenons à notre problème initial. Comme nous l'avons vu, la renaissance du judaïsme sur un nouveau plan est l'entreprise commune à la fois des mystiques et des philosophes. Malgré cela, il reste une différence très considérable, dont on trouve un bon exemple dans la conception des *Sithre Tora*, ou des « mystères de la Loi ». Les philosophes, non moins que les mystiques, parlent de découvrir ces mystères, usant de cette phraséologie ésotérique avec une prolixité qui se distingue à peine du style des vrais ésotériques et des kabbalistes. Mais que sont ces mystères selon le philosophe ? Ce sont les vérités de la philosophie, les vérités de la métaphysique ou de l'éthique d'Aristote, d'Alfarabi ou d'Avicenne ; vérités, en d'autres termes, capables d'être découvertes en dehors de la sphère de la religion et exposées dans les anciens livres au moyen d'une interprétation allégorique ou typologique. Les documents de la religion ne sont donc pas conçus comme exprimant un monde séparé et distinct de la vérité et de la réalité religieuses, mais plutôt comme donnant une description simplifiée des relations qui existent entre les idées de la philosophie.

L'histoire d'Abraham et de Sara, de Lot et de sa femme, des douze tribus, etc., sont simplement des descriptions de la relation entre la matière et la forme, l'esprit et la matière, ou les facultés de l'esprit. Même là où les allégories n'étaient pas poussées à de telles extrémités absurdes, la tendance était de regarder la Tora comme un simple véhicule de la vérité philosophique, bien qu'elle soit particulièrement élevée et parfaite.

En d'autres termes, le philosophe ne peut faire avancer sa propre tâche qu'après avoir successivement converti les réalités concrètes du judaïsme en un faisceau d'abstractions. Le phénomène individuel n'est pas pour lui l'objet de sa spéculation philosophique. Par contraste, le mystique s'abstient de détruire la contexture vivante du récit religieux en l'allégorisant, bien que l'allégorie joue un rôle important dans les écrits d'un grand nombre de kabbalistes. Son mode essentiel de pensée est ce que j'aimerais appeler un mode symbolique au sens le plus strict.

Ce point requiert une explication un peu plus étendue. L'allégorie consiste en un réseau infini de significations et de corrélations dans lesquelles chaque chose peut devenir la représentation de quelque chose d'autre, mais tout en restant dans les limites du langage et de l'expression. Dans cette mesure, il est possible de parler d'une immanence allégorique. Ce qui est exprimé par et dans le signe allégorique est en premier lieu quelque chose qui a son propre contexte significatif ; mais, en devenant allégorique, ce quelque chose perd sa propre signification et se trouve être le véhicule de quelque chose d'autre. Vraiment l'allégorie sort, pour ainsi dire, de la brèche qui s'ouvre à ce point entre la forme et sa signification. Toutes deux ne sont pas soudées d'une façon indissoluble ; en effet, la signification ne se restreint plus à la forme particulière, ni la forme à tel contenu particulier et significatif. En résumé, ce qui

apparaît dans l'allégorie est l'infinité de significations qui s'attachent à chaque représentation. Les « Mystères de la Tora », que je viens de mentionner, étaient pour les philosophes le sujet naturel d'une interprétation allégorique qui exprimait une nouvelle forme de l'esprit médiéval autant qu'elle impliquait une critique voilée de l'ancienne forme.

Ainsi l'allégorie était, comme je l'ai dit, la préoccupation constante des kabbalistes, et ce n'était pas sur ce point qu'ils différaient des philosophes ; ce n'était pas non plus le fondement principal de leur croyance et de leur méthode. Nous devons chercher le fondement dans le sens qu'ils donnaient au symbole, sous forme d'expression transcendant radicalement la sphère de l'allégorie. En effet, dans le symbole mystique, une réalité qui n'a en elle-même, pour nous, ni forme ni contour, devient transparente et, pour ainsi dire, visible, au moyen d'une autre réalité qui recouvre son contenu d'un sens visible et exprimable : telle la croix pour les chrétiens. La chose qui devient symbole garde à la fois sa forme et son contenu original. Elle ne devient pas, pour ainsi parler, une coque vide dans laquelle est versé un autre contenu ; en elle-même, à travers sa propre existence, elle rend une autre réalité transparente qui ne peut pas apparaître dans une autre forme. Si l'on peut définir l'allégorie comme la représentation de quelque chose d'exprimable par une autre chose exprimable, le symbole mystique est la représentation exprimable de quelque chose qui se trouve au-delà de la sphère d'expression et de communication, quelque chose qui vient d'une sphère dont la face est, pour ainsi dire, tournée à l'intérieur et en dehors de nous. Ainsi une réalité cachée et inexprimable trouve son expression dans le symbole. Mais si le symbole est ainsi un signe ou une représentation, il est néanmoins plus que cela.

Pour le kabbaliste, aussi, chaque chose existante est sans cesse en corrélation avec la création tout entière ;

pour lui, aussi, une chose en reflète une autre. Mais en outre, il découvre quelque chose d'autre qui n'est pas couvert par le réseau allégorique : un reflet de la vraie transcendance. Le symbole ne « signifie » rien et ne communique rien, mais rend transparent quelque chose qui est en deçà de toute expression. Là où une pénétration plus profonde dans la structure de l'allégorie découvre de nouvelles possibilités de signification, le symbole est compris immédiatement par intuition, ou il ne l'est pas du tout. Le symbole dans lequel la vie du Créateur et celle de la création deviennent une, est – pour employer les paroles de Creuzer [25] – « un rayon de lumière qui, sorti des profondeurs sombres et abyssales de l'existence et de la connaissance, tombe dans notre œil et pénètre tout notre être ». C'est une « totalité passagère » qui est perçue intuitivement dans un *instant* mystique – la mesure du temps propre au symbole.

Le monde du Kabbalisme est plein de tels symboles, bien plus le monde entier est pour le kabbaliste un *corpus symbolicum*. Ainsi, à partir de la réalité de la création, sans toutefois nier ou annihiler l'existence de cette dernière, le mystère ineffable de la divinité devient visible. En particulier, les actes commandés par la Tora, les *mitzwoth*, sont pour le kabbaliste des symboles dans lesquels un élément plus profond et caché de la réalité devient transparent. L'infini brille à travers le fini et le rend plus réel et non pas moins réel. Ce rapide résumé nous donne une idée de la profonde différence entre l'interprétation allégorique de la religion par le philosophe et sa compréhension symbolique par les mystiques. Il est intéressant de noter que, dans le vaste commentaire sur la Tora écrit par un grand mystique du XIIIe siècle, Moïse Nahmanide, il y a beaucoup d'interprétations symboliques comme celles définies ici, mais on ne trouve pas un seul exemple d'allégorie.

Interprétation philosophique et mystique de la Halakha et de la Haggada

La différence devient claire si nous considérons l'attitude de la philosophie et de la Kabbale respectivement aux deux manifestations créatrices saillantes de la pensée juive rabbinique : la Halakha et la Haggada, la Loi et la Narration. C'est un fait remarquable que les philosophes n'ont pas pu établir une relation satisfaisante et intime entre l'une et l'autre. Ils se sont montrés incapables de féconder l'esprit de la Halakha et de la Haggada, deux éléments qui exprimaient une exigence fondamentale de l'âme juive ; ils n'ont pas su les transformer en quelque chose de nouveau.

Commençons par la Halakha, le monde de la loi sacrée, et par conséquent, le facteur le plus important dans la vie réelle des anciens juifs. Alexandre Altman, en soulevant la question : Qu'est-ce que la théologie juive ? est parfaitement fondé à regarder comme l'une des faiblesses décisives de la philosophie classique juive le fait qu'elle a ignoré le problème présenté par la Halakha [26]. Le monde entier de la loi religieuse resta en dehors de l'orbite de la recherche philosophique, ce qui signifie naturellement, aussi, qu'il n'était pas soumis à la critique philosophique. Ce n'est pas comme si le philosophe niait ou méprisait ce monde de la loi. Lui-même, certes, vivait dans ce monde et se soumettait à lui, mais jamais ce monde ne devenait une partie, même très petite, de son travail, en tant que philosophe. Ce monde ne lui fournissait aucun sujet de réflexion. Ce fait, qui est vraiment indéniable, est surtout frappant dans le cas de penseurs comme Maïmonide et Saadia, en qui se rencontrent des courants convergents. Ils ne parviennent point à établir une véritable synthèse des deux éléments, la Halakha et la philosophie ; cette impossibilité a déjà été indiquée par Samuel David Luzzatto. Maïmonide, par exemple, commence les *Mishneh*

Tora, son grand code de la Halakha, par un chapitre philosophique qui n'a aucun rapport avec la Halakha elle-même. La synthèse de ces éléments reste stérile, et le génie de l'homme, dont l'esprit les a moulés dans un semblant d'union, ne peut pas dissimuler leur disparité intrinsèque.

Pour arriver à une compréhension purement historique de la religion, l'analyse de Maïmonide sur l'origine des *mitzwoth*, les commandements religieux, est d'une grande importance[27] ; mais il serait audacieux, celui qui soutiendrait que sa théorie des *mitzwoth* était capable d'augmenter l'enthousiasme du fidèle pour leur pratique effective, et capable de susciter immédiatement un sentiment religieux. Si la défense de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère et maintes prescriptions irrationnelles analogues sont explicables comme une réaction contre les rites païens depuis longtemps oubliés, si l'offrande du sacrifice est une concession à la mentalité primitive, si d'autres *mitswoth* portent avec eux des idées morales et philosophiques désuètes, comment peut-on espérer que la société puisse garder fidèlement des pratiques dont les antécédents ont depuis longtemps disparu ou dont les fins peuvent être atteintes directement par un raisonnement philosophique ? Pour le philosophe, la Halakha ou bien n'a pas de sens du tout ou bien elle n'a fait que diminuer son prestige aux yeux des philosophes plutôt que de l'augmenter.

L'attitude des kabbalistes était entièrement différente. Pour eux, la Halakha n'a jamais appartenu au domaine de la pensée dans lequel ils se sentaient eux-mêmes étrangers. Dès le début, et avec un désir croissant, ils cherchèrent à se rendre maîtres du monde de la Halakha, aussi bien dans sa totalité que dans chaque détail. Depuis le commencement, leur but est d'établir une idéologie de la Halakha. Mais dans leur interprétation des commandements religieux, ceux-ci ne sont pas représentés comme des allégories d'idées

plus ou moins profondes, ou comme des mesures pédagogiques, mais plutôt comme l'accomplissement d'un rite secret (ou *mystère* au sens où ce terme a été employé par les Anciens)[28].

Que l'on soit épouvanté ou non par cette transformation de la Halakha en un sacrement, en un rite mystérieux, par cette renaissance du mythe au cœur même du judaïsme, il n'en reste pas moins que cette transformation a élevé la Halakha à une position d'une incomparable importance pour le mystique et a renforcé son autorité sur le peuple. Chaque *mitzwah* devient un événement d'importance cosmique, un acte qui a réagi sur la conception dynamique de l'univers. Le juif religieux devient un protagoniste dans le drame du monde ; il tire les cordons derrière la scène. Ou, pour employer une expression moins extravagante, si tout l'univers est une énorme machine compliquée, alors l'homme est le machiniste qui surveille les rouages et met quelques gouttes d'huile ici et là, au moment voulu. Le sens moral de toute action humaine fournit cette « huile » et par conséquent son existence est d'une très grande signification, puisqu'elle se déroule sur le plan de l'infinité cosmique.

Le danger du schématisme théosophique ou, comme le dit S. R. Hirsch[29], « du mécanisme magique » est naturellement inhérent à une telle interprétation de la Tora, et il a plus d'une fois montré la tête dans le développement du Kabbalisme. Il y a danger à imaginer qu'un mécanisme magique opère dans chaque action sacrée, et cette conception aboutit à une diminution de la spontanéité essentielle de l'action religieuse. Mais alors ce conflit est inséparable de l'accomplissement d'un précepte religieux, si chaque devoir prescrit est ainsi conçu comme accepté volontairement et spontanément. L'antinomie est en fait inévitable et ne peut être surmontée par le sentiment religieux que si celui-ci est fort et inébranlable.

Quand il commence à s'affaiblir, la contradiction entre le commandement et le libre arbitre s'accroît en proportion et trouve éventuellement une force suffisante pour devenir destructrice.

En interprétant chaque acte religieux comme un mystère, même là où sa signification était claire ou apparaissait expressément mentionnée dans la loi écrite ou orale, on forgeait un lien serré entre la Kabbale et la Halakha. Ce lien me semble avoir été, en grande partie, responsable de l'influence de la pensée kabbalistique sur les esprits et les cœurs des générations successives.

De plus, comme je l'ai dit à propos de la Halakha, il y a aussi une grande ressemblance entre l'attitude des philosophes et des mystiques, respectivement, par rapport à la Haggada. Ici également, leurs voies se séparent dès le début. La Haggada est un reflet merveilleux de la vie et du sentiment religieux spontanés durant la période rabbinique du judaïsme. En particulier, elle représente une méthode pour donner une expression originale et concrète aux tendances actives les plus profondes du juif religieux ; elle l'aide à se rapprocher d'une façon excellente et naturelle des principes essentiels de notre religion. Toutefois, c'est justement cette qualité qui n'a jamais cessé de dérouter les philosophes du judaïsme. Leur interprétation de la Haggada, excepté là où il s'agit de morale, est embarrassée et maladroite. Il est à peu près certain qu'ils voient dans la Haggada une pierre d'achoppement plutôt qu'un précieux héritage ; ils ne la considèrent point comme la clé d'un mystère. Ainsi il n'est pas étonnant que leur interprétation allégorique de ce qu'elle signifie reflète une attitude qui n'est pas celle de la Haggada. Toutefois, leurs allégories, trop souvent, ne sont simplement, comme je l'ai dit, que des critiques voilées.

Sur ce point, au contraire, les kabbalistes conçoivent leur tâche d'une façon différente ; cependant, ils

sont amenés à transformer la portée du sujet. Ce serait exagéré de dire qu'ils laissent intacte la signification de la Haggada. Ce qui les rend différents des philosophes est le fait que, pour eux, la Haggada n'est point précisément lettre morte. Ils vivent dans un monde historiquement continu avec elle, et ils sont capables, par conséquent, de la mettre en valeur, mais dans l'esprit de la mystique. L'activité haggadique a été un élément constant de la littérature kabbalistique et c'est seulement quand la première s'efface que la seconde est alors vouée à la disparition. Toute la Haggada peut d'une certaine manière être regardée comme une mythologie populaire de l'univers juif. En réalité, cet élément mystique qui est profondément enraciné dans les formes créatrices de la production haggadique opère sur des plans divers dans l'ancienne Haggada et dans le Kabbalisme. La différence entre l'activité haggadique de la Kabbale et celle du Midrach primitif peut être facilement estimée : dans la Haggada des kabbalistes, les événements sont situés sur un plan extrêmement vaste, celui de l'horizon cosmique. La terre et le ciel se rencontrent déjà dans l'ancienne Haggada, mais maintenant un fort accent est mis sur l'élément céleste qui passe de plus en plus au premier plan. Tous les événements prennent des dimensions gigantesques et une plus grande portée ; les pas des héros de la Haggada kabbalistique sont dirigés par des forces cachées, issues de régions mystérieuses, tandis que leurs actions ont une répercussion, en même temps, sur le monde supérieur. Par suite, il n'y a rien de plus instructif qu'une comparaison entre les deux grands ensembles vraiment immenses, ou *Yalkutim*, chacun représentant, respectivement, un des deux types de la création haggadique. Le compilateur du *Yalkut Shim'oni* a réuni au XIIe siècle les anciennes Haggadoth qui, préservées par la littérature midrachique, accompagnaient le texte biblique. Dans le *Yalkut Reubeni*, d'autre part, nous avons une

collection des interprétations haggadiques des kabbalistes durant cinq siècles. Le dernier travail très important qui a été composé pendant la seconde moitié du XVII[e] siècle témoigne de la force croissante et de la prépondérance de l'élément mythique et de la grande différence entre la Haggada et la Kabbale dans leur interprétation des récits concernant les héros bibliques. En même temps, il est évident que, si l'on compare les anciennes Haggadoth, l'élément réaliste a diminué dans la Haggada postérieure, parce que les réelles fondations dans lesquelles la vie juive était enracinée sont devenues de plus en plus étroites. En fait, cette explication s'accorde avec l'expérience historique des différentes générations. L'ancienne Haggada est nourrie par une vaste et profonde expérience ; la vie qu'elle reflète n'est pas encore devenue uniforme et ne lui a pas fait perdre son élan. La Haggada kabbalistique, au contraire, reflète une vie étroite et circonscrite qui a cherché, bien plus, qui a été poussée à chercher son inspiration dans des mondes inconnus, tandis que le monde réel s'est changé dans le monde du Ghetto. Le mythe haggadique du *Yalkut Reubeni* exprime l'expérience historique du peuple juif après les Croisades, et nous pouvons dire qu'elle est indiquée avec une force sensiblement plus grande, car ce mythe n'est pas mentionné directement. La profondeur de la pénétration dans ces mondes cachés, que l'on peut remarquer ici à chaque pas, est en proportion directe avec le périmètre rétréci de leur expérience historique. Ainsi il y a une forte différence de fonction entre les deux types de la création haggadique mais aucune différence d'essence.

Il y a un autre point à mentionner. Aucun kabbaliste n'a jamais été embarrassé par une ancienne Haggada ou n'en a jamais eu honte ; en particulier ces Haggadoth, anathèmes aux juifs « éclairés », étaient saluées avec enthousiasme par les kabbalistes, comme

étant les symboles de leur propre interprétation de l'Univers. Les Haggadoth anthropomorphiques et paradoxales appartiennent à cette classe, aussi bien que certaines épigrammes, telle la sentence de R. Abbahu, selon laquelle Dieu, avant de faire ce monde, en avait créé beaucoup d'autres et les avait détruits parce qu'il ne les aimait pas[30]. Les philosophes qui sont passés par l'école d'Aristote ne se sont jamais sentis à l'aise dans le monde du Midrach. Mais plus ces Haggadoth leur paraissaient extravagantes et paradoxales, plus les kabbalistes étaient convaincus qu'elles constituaient l'une des clés pour entrer dans le domaine mystique. Leur vocabulaire, et leur genre de comparaisons montrent les traces de l'influence haggadique d'une portée égale à peu près à celle de la philosophie et du gnosticisme ; l'Écriture étant, naturellement, le plus fort élément.

Kabbalisme et prière

Ce qui a été dit de la Halakha et de la Haggada est aussi vrai de la liturgie, le monde de la prière ; c'est le dernier des trois domaines où l'esprit religieux du judaïsme post-biblique a trouvé son expression classique. Ici encore, la conclusion est inévitable : les philosophes y ont apporté une faible contribution. Parmi les prières écrites entièrement par des philosophes, quelques-unes seulement ont été conservées ; celles-ci sont souvent inefficaces et indifférentes dans leur effet, spécialement là où des auteurs comme Salomon Ibn Gabirol et Yehuda Halevi n'étaient pas soutenus en dernier ressort par des tendances mystiques. On trouve dans un grand nombre de ces prières une curieuse absence de véritable sentiment religieux. Le cas est tout à fait différent quand nous envisageons l'attitude kabbalistique envers la prière ; c'est peut-être le signe le plus évident que le

Kabbalisme est essentiellement un phénomène religieux et non pas un phénomène spéculatif. La nouveauté de son attitude envers la prière peut être considérée sous deux aspects : le grand nombre des prières dont les auteurs étaient mystiques eux-mêmes, et l'interprétation mystique des prières de l'ancienne société traditionnelle, l'épine dorsale de la liturgie juive.

Commençons par le premier aspect. Il est à peine surprenant que la nouvelle révélation religieuse, particulière aux visionnaires de la Kabbale, dont il n'y a pas d'équivalent liturgique dans les plus anciennes prières, a cherché une forme d'expression et a inspiré aux mystiques les plus anciens d'écrire leurs propres prières. Les premières prières d'un caractère mystique, que l'on peut attribuer aux kabbalistes de Provence et de Catalogne [31], ont été rapprochées, par une longue tradition, des prières dans lesquelles, vers 1820, Nathan de Nemirov, disciple de Rabbi Nahman de Braslav, exprimait fortement le monde du Zaddikisme hassidique [32]. Cette prière mystique, extérieurement, a peu de ressemblance avec la plus ancienne liturgie ; elle diffère en particulier naturellement des formes classiques de la prière commune, et découle de la nouvelle expérience religieuse sur laquelle s'appuyaient les kabbalistes. Souvent ces prières portent la marque de la spontanéité et de la simplicité et donnent une juste expression du but commun de chaque forme mystique. Mais assez souvent, leur langage est celui du symbole et leur style révèle le pathétique secret de l'évocation magique. Celui-ci a trouvé une profonde expression dans l'interprétation mystique du verset du Psaume CXXX, 1 : « Du fond de l'abîme, je t'invoque » ; ce qui ne signifie pas, selon le Zohar, « Je t'ai invoqué du fond de l'abîme (où je suis) » mais « Du fond de l'abîme (où Tu es) je t'évoque [33] ».

À côté de ces productions originales de l'esprit kabbalistique, nous trouvons, depuis les tout premiers

commencements jusqu'à notre temps, une autre tendance, celle d'une réinterprétation mystique de la liturgie traditionnelle de la communauté, qui transforme celle-ci en un symbole de la voie mystique et de la voie du monde lui-même. Cette transformation, qui a exercé une grande influence sur la vie véritable du kabbaliste, s'est cristallisée dans la conception de la *Kawana*, dont la fonction vise à la fois l'intention ou la concentration mystiques [34]. Dans les paroles de la liturgie comme dans les anciennes Haggadoth, les kabbalistes ont trouvé une voie pour les conduire vers des mondes cachés et vers les premières causes de toute existence. Ils ont développé une technique de la méditation qui les rend capables, pour ainsi dire, d'extraire la prière mystique de la prière exotérique de la communauté, dont le texte suivait un modèle fixé. Le fait que cette prière était conçue, non pas comme une libre effusion de l'âme, mais comme un acte mystique, au sens strict du terme, comme un acte qui est directement lié à l'évolution intérieure cosmique, revêt cette conception de la *Kawana* d'une solennité qui non seulement approche mais dépasse les limites du magique. Il est significatif que, de toutes les manifestations diverses de la pensée et de la pratique kabbalistiques, cette mystique de la prière, sous forme de méditation, a seule survécu et a pris la place de tous les autres genres. À la fin d'une longue évolution dans laquelle le Kabbalisme, si paradoxal que cela puisse paraître, a influencé le cours de l'histoire juive, celui-ci est redevenu ce qu'il était au commencement : la sagesse ésotérique de petits groupes d'hommes, sans contact avec la vie et sans influence sur elle.

Éléments mythiques de la pensée kabbalistique. La résurrection du mythe au cœur du judaïsme

Comme je l'ai déjà dit, la mystique représente, jusqu'à un certain point, une renaissance de la doctrine mythique. Cela nous conduit à une autre question très importante que j'aimerais enfin mentionner. Le mystique juif vit et agit dans une perpétuelle révolte contre un monde avec lequel il s'efforce de tout son zèle d'être en paix. Réciproquement, ce fait entraîne une profonde ambiguïté et explique aussi l'apparente contradiction inhérente à un grand nombre de symboles et d'images. Les principaux symboles de la Kabbale jaillissent certainement des profondeurs d'un sentiment religieux créateur et authentiquement juif, mais en même temps ils sont invariablement marqués par le monde de la mythologie. Dans les conférences sur le Zohar et sur le Kabbalisme de Luria, je donnerai un nombre d'exemples particulièrement saillants de ce fait. Privés de cet élément mythique, les anciens mystiques juifs auraient été incapables de traduire dans le langage la substance de leur expérience intérieure. Le gnosticisme, l'une des dernières grandes manifestations de la mythologie dans la pensée religieuse, et définitivement conçu dans la lutte contre le judaïsme, fut le vainqueur de la mythologie, et prêta des figures d'expression à la mystique juive.

On peut à peine exagérer l'importance de ce paradoxe. Il faut se souvenir que toute la signification et le but de ces anciens mythes et métaphores hérités des gnostiques par les auteurs du livre *Bahir*, et par conséquent par toute la Kabbale, était simplement le renversement d'une loi qui avait, en un temps, troublé et brisé l'ordre du monde mythique [35]. Ainsi, dans les divers domaines du Kabbalisme, il est facile de voir la revanche du mythe sur son vainqueur, et en même temps de trouver un vaste déploiement de symboles

contradictoires. C'est une caractéristique de la théologie kabbalistique dans ses formes systématiques, elle essaie de construire et de décrire un monde dans lequel revit quelque chose de mythique, avec des termes de pensée qui excluent l'élément mythique. Toutefois, cette contradiction explique par-dessus tout le succès extraordinaire du Kabbalisme dans l'histoire juive.

Les mystiques et les philosophes sont les uns et les autres, pour ainsi dire, des aristocrates de la pensée. Le Kabbalisme a réussi à établir une connexion entre son propre monde et certaines tendances élémentaires à l'œuvre dans tout esprit humain. Il ne se détourne pas du côté élémentaire de la vie, de cette région très importante où les mortels ont peur de l'existence, vivent dans la crainte de la mort et tirent de la philosophie rationnelle une sagesse étriquée. La philosophie a ignoré ces craintes, qui ont fourni à l'homme le tissu des mythes et, en se détournant du côté élémentaire de l'existence humaine, elle a malheureusement perdu totalement contact avec l'homme. Or, c'est une froide consolation pour ceux qui sont tourmentés par une crainte naturelle ou un chagrin, de s'entendre dire que leurs troubles ne sont que les produits de leur propre imagination.

Le fait de l'existence du mal dans le monde est la principale pierre de touche de cette différence entre le point de vue philosophique et kabbalistique. En somme, les philosophes du judaïsme traitent l'existence du mal comme quelque chose qui n'a pas de signification en lui-même. Plusieurs d'entre eux ne se sont que trop flattés de cette négation du mal, comme de l'un des traits fondamentaux de ce qu'ils appellent le rationalisme juif. Hermann Cohen a dit avec une grande clarté et beaucoup de conviction : « Le mal est non existant. Il n'est rien qu'un concept dérivé du concept de liberté. *La puissance du mal existe seulement dans le mythe*[36]. » On peut douter de la vérité

philosophique de cette assertion, mais si on l'accepte, il est clair que l'on peut parler d'un conflit du mythe avec la philosophie. Pour la plupart des kabbalistes, tels de véritables porte-sceaux du monde mythique, l'existence du mal est toujours l'un des problèmes les plus pressants, celui qui les maintient continuellement en haleine de le résoudre. Ils ont un sens aigu de la réalité du mal et de la sombre horreur qui plane sur tout ce qui est vivant. Ils ne cherchent pas, comme les philosophes, à esquiver son existence à l'aide d'une formule convenable : ils essayent plutôt de pénétrer dans ses profondeurs. Et en faisant ainsi, ils établissent involontairement une connexion entre leurs propres efforts et les intérêts vitaux de la croyance populaire, qu'on peut appeler superstition, et toutes ces manifestations concrètes de la vie juive dans lesquelles ces craintes ont trouvé leur expression. Voici un fait paradoxal : personne d'autre que les kabbalistes, par leur interprétation des divers actes et coutumes d'ordre religieux, n'ont rendu clair ce que ces traditions signifiaient pour le croyant moyen, sinon ce qu'elles exprimaient réellement à l'origine. Le folklore juif est une preuve vivante de ce problème, comme l'a montré la recherche moderne à propos de quelques exemples particulièrement bien connus [37].

Il serait inutile de nier que la pensée kabbalistique a perdu beaucoup de sa grandeur là où elle a été forcée de descendre des cimes de la spéculation théorique au plan de la pensée et de l'action ordinaire. Les dangers que le mythe et la magie présentent pour la conscience religieuse, y compris celle du mystique, sont faciles à voir dans le développement du Kabbalisme. Si l'on considère les écrits de grands kabbalistes, on est sans cesse partagé entre l'admiration et le dégoût. Il est nécessaire d'être tout à fait précis sur ce point dans un temps comme le nôtre, quand la mode aux condamnations superficielles et sans critique des

éléments, même les plus importants de la mystique, menace d'être remplacée par une glorification de la Kabbale également critique et dénuée d'esprit de clarté. J'ai dit précédemment que la philosophie juive devait racheter durement le fait d'esquiver les questions primordiales de la vie réelle. Mais le Kabbalisme aussi a dû faire de considérables efforts pour obtenir son succès. La philosophie a été dangereusement sur le point de perdre le Dieu vivant ; le Kabbalisme, qui s'était proposé de Le conserver, de frayer un chemin nouveau et glorieux vers Lui, a rencontré la mythologie sur sa route et a été tenté de se perdre lui-même dans son labyrinthe.

L'absence de l'élément féminin dans la mystique juive

Il faudrait faire une dernière observation sur le caractère général du Kabbalisme comme distinct d'autres formes non juives de la mystique. À la fois du point de vue historique et métaphysique, c'est une doctrine masculine, faite par des hommes et pour des hommes. La longue histoire de la mystique juive ne montre aucune trace d'une influence féminine. Il n'y a pas eu de femmes kabbalistes ; Rabia de la mystique islamique primitive, Mathilde de Magdebourg, Julianne de Norwich, Thérèse de Jésus, et beaucoup d'autres femmes représentant la mystique chrétienne, n'ont pas leur pendant dans l'histoire du Kabbalisme [38]. Ce dernier, par conséquent, est dénué de cet élément d'émotion féminine qui a joué un si grand rôle dans le développement de la mystique non juive, mais en revanche il est resté relativement libre des dangers provoqués par la tendance à l'extravagance hystérique qui s'est révélée à la suite de cette influence.

Ce caractère exclusivement masculin du Kabbalisme n'a été en aucune façon le résultat de la position sociale des femmes juives ou de leur exclusion de l'enseignement du Talmud. La scolastique a été de la même façon exclusivement le domaine des hommes comme le Talmudisme, et cependant la position sociale des femmes dans l'Islam et dans la chrétienté médiévale ne les a pas empêchées de jouer un rôle important parmi les représentants de la mystique islamique et chrétienne, mais non parmi ses théoriciens. Il est à peine possible de concevoir la mystique sans elles. Ce caractère exclusivement masculin pour lequel le Kabbalisme a dû combattre apparaît plutôt en connexion avec une tendance inhérente à insister sur la nature démoniaque de la femme et de l'élément féminin du cosmos.

Dans le symbolisme kabbalistique, il est essentiel que la femme ne représente pas, comme on peut être tenté de s'y attendre, la qualité de tendresse, mais celle du jugement sévère. Ce symbolisme était inconnu des vieux mystiques de la période de la Merkaba, et même du Hassidisme en Allemagne, mais il domine dans la littérature kabbalistique depuis le début, et représente indubitablement un élément constituant de la théologie kabbalistique. Le démoniaque, selon les kabbalistes, est un produit de l'élément féminin. Cette interprétation n'entraîne pas une négation ou une répudiation du sexe féminin. En fait, la conception de la Shekhina donne une place à l'idée, hautement paradoxale pour la pensée orthodoxe juive, d'un élément féminin en Dieu lui-même ; cela constitue un problème aussi bien pour le psychologue que pour l'historien de la religion. Nous avons déjà mentionné l'aversion manifestée par les kabbalistes pour toute forme d'expression littéraire en connexion avec l'expérience mystique et leur tendance à objectiver la vision mystique. Ces traits aussi apparaîtraient en relation avec le caractère

masculin de ce mouvement, car l'histoire de la littérature mystique montre que les femmes figurent parmi les représentants marquants de la tendance à l'autobiographie mystique et au subjectivisme, dans l'expression de l'expérience religieuse.

Si, finalement, vous me demandiez quelle sorte de valeur j'attache à la mystique juive, je répondrai : la théologie juive autorisée, aussi bien médiévale que moderne, dans ses représentants comme Saadia, Maïmonide et Hermann Cohen, a pris sur elle la tâche de formuler une antithèse au panthéisme et à la théologie mythique, c'est-à-dire de prouver leur fausseté. Dans cette entreprise, elle s'est montrée infatigable. Ce qui est réellement requis, cependant, c'est une compréhension de ces phénomènes qui n'éloigne pas du monothéisme ; et une fois que leur signification est saisie, il faut définir clairement ce quelque chose d'insaisissable en elle, qui peut être d'une certaine importance. Avoir posé ce problème, c'est l'œuvre historique du Kabbalisme. Les diverses réponses qu'il a fournies à cette question peuvent être aussi inadéquates que l'on veut ; je serais certainement le dernier à nier que ses représentants se sont souvent fourvoyés et ont côtoyé le bord d'un précipice. Mais il reste qu'ils ont affronté un problème que d'autres étaient trop tentés d'ignorer et qui est de la plus grande importance pour la théologie juive.

Les formes particulières de la pensée symbolique dans lesquelles l'attitude fondamentale de la Kabbale a trouvé son expression n'ont pour nous que peu ou pas de signification (même aujourd'hui il arrive que nous ne puissions pas nous soustraire à leur puissant appel). Mais la tentative de découvrir la vie cachée sous les formes extérieures de la réalité et de rendre visible l'abîme dans lequel se révèle la nature symbolique de tout ce qui existe, est aussi importante pour nous aujourd'hui qu'elle l'était pour les anciens mystiques. Car aussi longtemps que la nature et

l'homme seront conçus comme les créations de Dieu, condition indispensable d'une vie religieuse développée, la recherche de la vie cachée de l'élément transcendant d'une telle création formera toujours une des préoccupations les plus importantes de l'esprit humain.

CHAPITRE II

La mystique de la Merkaba et la Gnose juive

La première période de la mystique juive. Anonymat des écrits. Ésotérisme des maîtres de la Michna

La première phase dans le développement de la mystique juive, avant sa cristallisation dans la Kabbale médiévale, est la plus longue. Sa production littéraire s'observe sur une période de presque mille ans, depuis le Ier siècle avant l'ère vulgaire jusqu'au Xe siècle après ; plusieurs des importants travaux de cette époque ont survécu. En dépit de sa longueur et malgré les fluctuations de l'évolution historique, il y a toute raison de la traiter comme une simple phase distincte. Entre la physionomie de la première mystique juive et celle du Kabbalisme médiéval, il y a une différence que le temps n'a jamais effacée. Ce n'est pas mon intention ici de suivre son développement à travers ses diverses étapes, depuis ses tout premiers débuts dans la période du second Temple jusqu'à sa décadence progressive et sa disparition. Cela nous entraînerait à nous engager dans un labyrinthe sans fin de détails historiques et philologiques, qui est loin d'avoir été jusqu'ici éclairci. Ce que je propose de faire, c'est

d'analyser le domaine particulier de l'expérience religieuse qui se reflète dans les documents les plus importants de cette période.

Je n'ai donc pas l'intention de donner beaucoup de place aux hypothèses qui concernent les origines de la mystique juive et ses relations avec le syncrétisme gréco-oriental, bien que ce soit un sujet passionnant. Je ne vais pas non plus envisager les œuvres pseudépigraphiques et apocalyptiques, telles que le livre éthiopien d'Énoch et le quatrième livre d'Ezra, qui contient sans aucun doute des éléments de la religion mystique juive. Leur influence sur le développement subséquent de la mystique juive ne peut être négligée, mais j'insisterai surtout sur l'analyse des écrits auxquels les travaux sur l'histoire religieuse juive ont prêté jusqu'ici peu d'attention.

En portant notre intérêt sur ce sujet, nous remarquons immédiatement un fait regrettable : on ne connaît pratiquement rien sur ceux qui ont adopté le plus ancien mouvement organisé de la mystique juive dans les derniers temps talmudiques et post-talmudiques ; c'est-à-dire dans la période qui nous a laissé les documents les plus révélateurs. Comme les auteurs d'Apocryphes et de la Pseudépigraphie bibliques, ils ont généralement suivi la pratique de cacher leur identité derrière les grands noms du passé. Il y a peu d'espoir que nous n'apprenions jamais la véritable identité des hommes qui ont été les premiers à faire la tentative observable, de revêtir le judaïsme de la gloire d'une splendeur mystique.

C'est seulement par accident que certains noms parmi les mystiques de la dernière période ont été conservés. Ainsi nous entendons parler de Joseph ben Abba qui était chef de l'académie rabbinique de Pumbedita, vers 814, et que l'on dit avoir été versé dans la doctrine mystique [1]. Un autre nom qui revient avec une certaine fréquence est celui d'Aaron ben Samuel, de Bagdad, le « père des mystères ». Bien que

sa personnalité disparaisse derrière une vapeur irisée de légendes, il n'y a pas de doute qu'il a été un intermédiaire pour donner une connaissance de la tradition mystique, telle qu'elle s'est présentée à ce moment en Mésopotamie, dans l'Italie du Sud, et de là aux juifs de l'Europe [2]. Mais ce sont des hommes du IXe siècle, c'est-à-dire d'une époque où cette forme particulière de la mystique était déjà pleinement développée et, même à certains égards, commençait à décliner. Pour cette période classique, approximativement du IVe au VIe siècle, nous sommes laissés complètement dans l'obscurité en ce qui concerne les principaux représentants. Il est vrai que nous connaissons les noms de plusieurs autorités talmudiques du IVe siècle qui ont fait une étude de cette doctrine mystérieuse – des hommes comme Rava et son contemporain Aha ben Jacob – mais nous n'avons aucun moyen de savoir s'ils étaient de quelque façon en rapport avec les groupes des gnostiques juifs dont les écrits sont en nos mains.

La Palestine fut le berceau du mouvement, c'est là un fait certain. Nous savons aussi les noms des représentants les plus importants de la pensée mystique et théosophique parmi les maîtres de la Michna. Ils appartenaient à un groupe d'élèves de Johanan ben Zakkai, vers la fin du Ier siècle de l'ère vulgaire. Il y a une forte raison de croire que les éléments importants de cette tradition spirituelle étaient conservés dans de petits cercles ésotériques ; les écrivains qui, à la fin de l'époque talmudique, ont essayé de faire une synthèse de leur nouvelle foi religieuse et ont ainsi posé les fondements d'une littérature entièrement nouvelle, semblent avoir reçu d'importantes suggestions de ce côté. Comme nous l'avons vu, ces écrivains n'apparaissent pas non plus sous leur propre nom, mais sous ceux de Johanan ben Zakkai, Eliezer ben Hyrkanus, Akiba ben Joseph et Ismaël le « Grand Prêtre [3] ». Ces auteurs authentiques sont en même

temps considérés comme les personnages principaux de leurs écrits, les « héros » de l'action mystique, les gardiens et les dépositaires de la sagesse mystérieuse. Tout cela n'est pas purement de la fiction, mais il est impossible de considérer l'ensemble comme authentique. Une grande partie appartient indubitablement aux derniers stades du développement dans lesquels d'anciens motifs ont acquis une nouvelle signification ou révélé de nouveaux aspects. Si les racines, en de nombreux cas, vont très loin, elles ne viennent pas nécessairement de ces maîtres rabbiniques authentiques de la période de la Michna. Des connexions souterraines mais réelles, et dont on peut encore occasionnellement déceler les traces, existent entre ces derniers mystiques et les groupes qui ont produit la plus grande proportion de pseudépigraphies et d'apocalypses du Iᵉʳ siècle avant et après le christianisme. En conséquence, une grande partie de cette tradition méconnue a fait son chemin dans les dernières générations, indépendamment et souvent séparément des écoles et des académies des maîtres talmudiques.

Nous savons que dans la période du second Temple, on enseignait déjà dans les cercles pharisaïques une doctrine ésotérique. Le premier chapitre de la Genèse, l'histoire de la création *(Maase Berechith)*, et le premier chapitre d'Ézéchiel, la vision du char comme trône de Dieu (la Merkaba) étaient les sujets courants de discussion et d'interprétation que l'on ne considérait pas judicieux de rendre publics. Originellement, ces discussions étaient réservées à élucider et à exposer des passages bibliques correspondants [4]. Ainsi saint Jérôme, dans une de ses lettres, mentionne une tradition juive qui défend l'étude du commencement et de la fin du livre d'Ézéchiel avant l'âge de trente ans [5]. Il semble probable, toutefois, que la spéculation ne restait pas réservée strictement aux commentaires sur le texte de la Bible. Les *hayoth*, les

« créatures vivantes », et d'autres objets de la vision d'Ézéchiel étaient considérés comme les anges qui forment une hiérarchie à la Cour céleste. Tant que notre connaissance restera confinée dans les matériaux insuffisants et fragmentaires, dispersés à travers les différentes parties du Talmud et des Midrachim, nous serons probablement incapables de dire, dans tous ces textes, quelle est la part de la spéculation mystique et théosophique au sens strict. On sait communément que le scripteur de la Michna, le patriarche Yehuda « le Saint », un rationaliste notoire, a fait tout ce qu'il a pu pour exclure les références prises à la Merkaba, à l'angélologie, etc. Beaucoup de ces matériaux ont été conservés dans une seconde collection de la Michna, appelé *Tosephta*, et c'est de ceux-ci et d'autres fragments que nous sommes capables de tirer quelques hypothèses sur le caractère de ces spéculations.

Notre tâche sur ce point serait sans aucun doute considérablement facilitée si nous étions sûrs que certains travaux apocryphes écrits sur des thèmes semblables, tels que le Livre d'Énoch ou l'Apocalypse d'Abraham [6] – pour ne mentionner que quelques-uns des plus notables – reproduisent les traits essentiels de la doctrine ésotérique enseignée par les maîtres de la Michna ; mais c'est précisément ici que nous sommes laissés dans l'obscurité. Bien qu'une immense littérature se soit développée sur le sujet de ces apocryphes, la vérité est que personne ne peut être certain jusqu'à quel point ces travaux reflètent les vues partagées par les autorités michnaïques. Quoi qu'il en soit – et même supposé qu'il puisse être possible de dépister l'influence des Esséniens dans plusieurs de ces écrits – un fait reste certain : les principaux sujets de la phase mystique tardive de la Merkaba occupent déjà une position centrale dans cette ancienne littérature ésotérique, la mieux représentée par le livre d'Énoch. La combinaison de l'élément apocalyptique avec la

théosophie et la cosmogonie y prend un relief presque excessif : « Non seulement les prophètes ont connu les armées célestes, le ciel avec ses anges, mais la totalité de cette littérature apocalyptique et pseudépigraphique est parsemée de toute une série de nouvelles révélations qui concernent la gloire cachée de la grande Majesté, son trône, son palais... les sphères célestes s'élèvent l'une au-dessus de l'autre, le paradis, l'enfer, et les sphères qui contiennent les âmes[7]. » Cela est entièrement correct et en soi suffisant pour prouver la continuité essentielle de la pensée à propos de la Merkaba à travers ses trois degrés : les conciliabules anonymes des anciennes apocalypses ; l'interprétation de la Merkaba par les maîtres michnaïques dont les noms nous sont connus ; et la mystique de la Merkaba des derniers temps talmudiques et post-talmudiques, reflétée dans la littérature qui s'est transmise jusqu'à nous. Ici nous avons affaire à un mouvement religieux d'un caractère distinct dont l'existence réfute péremptoirement l'ancien préjugé selon lequel toutes les énergies religieuses créatrices des premières apocalypses furent absorbées par et dans le christianisme après l'apparition de ce dernier.

Mystique du trône. Apocalypse et la mystique.
La littérature des livres des Hekhaloth.
Les Yorde Merkaba *et leur organisation.*
Conditions d'initiation

Quel était le thème central de ces doctrines mystiques les plus anciennes dans la charpente du judaïsme ? Aucun doute n'est possible sur ce point : la toute première mystique juive est la mystique du trône. Elle n'est pas une contemplation concentrée sur la nature véritable de Dieu, mais la perception de Son apparition sur le trône, telle qu'elle est décrite par Ézéchiel ; elle est aussi la connaissance des mystères

du monde du trône céleste. Le trône représente pour le mystique juif ce que le *pleroma*, la « plénitude », la sphère éclatante de la Divinité avec ses puissances, ses éons, les archontes et les dominations représentent pour les mystiques grecs et les premiers mystiques chrétiens qui apparaissent dans l'histoire des religions sous les noms de gnostiques et d'hermétiques. Le mystique juif, bien que guidé par des motifs semblables aux leurs, exprime néanmoins sa vision dans les termes de son propre fonds religieux. Le trône préexistant de Dieu qui contient et illustre toutes les formes de la création [8] est en même temps le but et le thème de sa vision mystique. À partir du quatorzième chapitre du Livre éthiopien d'Énoch, qui contient la plus ancienne description du trône de toute cette littérature, une longue suite de documents mystiques [9], de genres très divers, mène aux descriptions extatiques du monde du trône dans les traités des visionnaires de la Merkaba sur lesquels nous devons maintenant porter notre attention. L'interprétation du monde du trône considéré comme le véritable centre de toute la contemplation mystique permet de déduire la plupart des concepts et des doctrines des anciens mystiques. L'essai suivant est, par conséquent, une excursion à travers les multiples variations sur le seul thème qui constitue leur point de départ commun.

Les documents marquants de ce mouvement semblent avoir été rédigés au Ve et au VIe siècle quand son élan était encore vif et vigoureux. Il est difficile d'établir les dates exactes des divers écrits, mais chacun concerne la période avant l'expansion de l'Islam [10]. Le monde qui se reflète dans cette littérature a évoqué, dans l'esprit de plus d'un savant, des comparaisons avec le type de la société byzantine. Mais il n'y a pas de raison de supposer que les descriptions du trône céleste et de la cour du ciel reflètent simplement la réalité terrestre de la cour byzantine ou

sassanide, car par les fondements de leur thème central, elles remontent beaucoup trop loin pour justifier une telle hypothèse. En même temps, on ne peut raisonnablement douter que l'atmosphère de ces écrits ne soit en harmonie avec les conditions contemporaines sociales ou politiques.

Tous nos documents ont la forme de brefs traités, ou de fragments épars d'une longueur variable, provenant sans doute de travaux volumineux ; de plus, il y a une quantité de documents bruts, presque informes du point de vue littéraire. La plus grande partie de cette littérature n'a pas encore été publiée [11] et l'histoire de beaucoup de textes attend encore des éclaircissements. La plupart des traités sont appelés « Livres des Hekhaloth », c'est-à-dire descriptions des Hekhaloth, des lieux et des palais célestes à travers lesquels passe le visionnaire ; dans le septième et dernier de ces lieux s'élève le trône de la gloire divine. L'un de ces traités, dont le titre, « Livre d'Énoch », semble appartenir à une période très tardive, a été édité en 1928 par le savant suédois Hugo Odeberg [12]. D'une importance encore plus grande que ce livre, sont les traités appelés les « Grandes Hekhaloth » et les « Petites Hekhaloth ». Le texte hébreu des unes et des autres n'est malheureusement accessible que dans des éditions très corrompues [13] qui demandent encore une édition critique autant qu'une traduction. Si l'on entreprenait cette tâche, on jetterait une abondante lumière sur un chapitre étonnant et remarquable de l'histoire de l'ancien gnosticisme. Dans le contexte présent, étant donné que notre intérêt principal est limité aux idées des mystiques qui ont été les auteurs de ces écrits, il n'y a pas de place pour une discussion des questions plutôt compliquées en rapport avec l'origine probable et la composition de ces textes. Mes propres vues sur ce sujet sont plutôt différentes de l'interprétation vraiment scolaire mise en avant par Odeberg.

Le traité intitulé « le troisième Livre d'Énoch », qu'Odeberg attribue au IIIe siècle, me semble appartenir à une période plus tardive que les « Grandes Hekhaloth [14] ». Ces dernières à leur tour viennent après les « Petites Hekhaloth », le plus ancien texte que nous connaissons [15], dans lequel Rabbi Akiba apparaît comme le principal interlocuteur. Les textes des « Grandes Hekhaloth », avec Rabbi Ismaël comme auteur, sont constitués de plusieurs couches différentes. Ils renferment même une compilation de documents qui remontent en partie au IIe siècle, particulièrement dans les chapitres 17 à 23 ; mais dans leur forme présente, qui inclut certaines révélations apocalyptiques, ils peuvent difficilement avoir été édités avant le VIe siècle. En général, ces documents reflètent divers stades de développement, bien que plusieurs d'entre eux aient coexisté avec d'autres. Beaucoup de documents précieux et anciens sont emportés dans ce courant ; bon nombre des allusions aux idées apparemment communes dans ces cercles n'ont pas de signification pour nous. Mais ce qui nous intéresse surtout, à savoir la physionomie spirituelle et la mentalité religieuse de ces groupes, est clair et assez compréhensible.

Sous ce rapport, une remarque doit être faite : les plus importants de ces anciens traités et de ces compilations, comme les « Petites et Grandes Hekhaloth », sont précisément ceux qui sont presque entièrement dénués d'élément exégétique. Ces textes ne sont pas des Midrachim, c'est-à-dire des exposés de passages bibliques, mais une littérature *sui generis* avec un but propre. Ce sont essentiellement des descriptions d'une expérience religieuse naturelle pour laquelle on ne trouve aucune sanction dans la Bible. En résumé, ils appartiennent à la même classe que les apocryphes et les écrits apocalyptiques plutôt qu'au Midrach traditionnel. Il est vrai que la vision du royaume céleste qui forme leur thème principal tire son origine

d'une tentative de transformer ce qui est occasionnellement présenté dans la Bible en une expérience directe personnelle ; de même, les catégories fondamentales de la pensée qui apparaissent dans la description de la Merkaba sont dérivées de la même source biblique. Cependant, on se trouve ici en face d'une disposition spirituelle et religieuse entièrement nouvelle et indépendante ; c'est seulement dans les derniers stades du mouvement qui correspondent probablement à son déclin progressif, que les écrits montrent un retour à l'exégèse pour son plus grand bien.

Les descriptions de la contemplation de la « gloire » de Dieu et du trône céleste emploient une terminologie qui a varié au cours des siècles. Dans la période de la Michna, on se réfère habituellement à une « étude de la gloire » théosophique ou à une « compréhension de la gloire [16] », nous trouvons même le terme curieux « Emploi de la gloire », en liaison avec Rabbi Akiba, qui en a été jugé digne [17]. Plus tard, les traités des Hekhaloth parlent habituellement de la « Vision de la Merkaba [18] ». La sphère du trône, la « Merkaba », a ses « demeures [19] » et, plus loin, ses « palais » – conception étrangère à Ézéchiel et en général aux écrivains les plus anciens. Selon une tradition haggadique du IVe siècle, Isaac eut une vision au Moriah, au moment où Abraham était sur le point d'accomplir son sacrifice, vision dans laquelle son âme vit « les demeures de la Merkaba [20] ». À divers moments, on a aussi interprété différemment l'expérience visionnaire. Dans la littérature primitive, les écrivains parlent toujours d'une « ascension vers la Merkaba », analogie imagée qui nous semble maintenant naturelle. Les « Petites Hekhaloth [21] » insistent sur cette « ascension », et ce même terme reparaît dans des passages séparés des « Grandes Hekhaloth », et dans l'introduction au « Livre d'Énoch ». Mais pour des raisons qui sont devenues obscures,

toute la terminologie a dans l'intervalle subi un changement, il est difficile de dire exactement à quelle date, probablement vers 500. Dans les « Grandes Hekhaloth[22] », qui sont d'une extrême importance pour notre analyse, et encore dans presque tous les écrits postérieurs, le voyage visionnaire de l'âme au ciel est toujours rapporté à une « descente vers la Merkaba ». Le caractère paradoxal de ce terme est d'autant plus remarquable que la description détaillée de l'évolution mystique emploie, d'une manière non moins constante, la métaphore d'ascension et non celle de descente. Les mystiques de ce groupe s'appellent eux-mêmes *Yorde Merkaba*, c'est-à-dire « ceux qui descendent vers la Merkaba » et non « ceux qui vont dans le char », comme le prétendent quelques traducteurs[23] ; d'autres leur ont aussi donné ce nom à travers toute la littérature jusqu'à une période tardive. Les auteurs des « Grandes Hekhaloth » font allusion à l'existence de ces *Yorde Merkaba* comme à un groupe d'une certaine organisation et les identifient, dans la forme courante de la légende, au cercle de Johanan ben Zakkai et de ses disciples. Les « Grandes Hekhaloth » contiennent des éléments palestiniens et babyloniens ; les premiers chapitres, en particulier, portent des traces manifestes de l'influence palestinienne, aussi bien dans le fond du sujet que dans le style. Il n'est donc pas inconcevable de penser que l'organisation de ces groupes se place à la basse époque talmudique (IVe ou Ve siècle) sur le sol palestinien. Toutefois, pour en rester sur le terrain de la certitude, nous n'avons connaissance de leur existence qu'en Babylonie, d'où pratiquement tous les traités mystiques de genre particulier ont fait leur chemin en Italie et en Allemagne ; ce sont ces traités qui nous sont parvenus sous la forme des manuscrits écrits au bas Moyen Âge.

Pour le répéter, nous avons affaire à des groupes organisés qui entretiennent et transmettent une

certaine tradition : une *école* de mystiques. Ceux-ci ne sont pas disposés à révéler leur connaissance secrète, leur « Gnosis », au public. Dans cette période remplie de nombreuses hérésies juives et chrétiennes, le danger était très grand pour la spéculation mystique basée sur l'expérience religieuse privée d'entrer en conflit avec le judaïsme « rabbinique ». Durant cette même époque [24], celui-ci était en train de se cristalliser rapidement. Les « Grandes Hekhaloth » montrent par de multiples détails [25], souvent très intéressants, que leurs auteurs étaient soucieux de développer leur « Gnosis » dans le cadre du judaïsme halakhique, malgré son incompatibilité partielle avec le nouvel esprit religieux. Les premières impulsions religieuses actives dans ces cercles provenaient de sources tout à fait différentes de celles du judaïsme orthodoxe.

Un des effets de cette situation particulière fut l'établissement de certaines conditions *d'admission* dans le cercle des mystiques de la Merkaba. Les sources talmudiques mentionnent déjà certaines stipulations, toutefois d'un caractère très général ; d'après celles-ci, l'admission à la connaissance des doctrines et des principes théosophiques est conditionnée par la possession de certaines qualités morales. Seul un « président de tribunal » ou quelqu'un appartenant aux catégories de personnes désignées dans Isaïe III, 3 est jugé digne de pénétrer dans la tradition de la mystique de la Merkaba. Le chapitre 13 des « Grandes Hekhaloth » énumère huit conditions morales requises pour l'initiation. De plus, cependant, nous trouvons des critères physiques qui n'ont rien à faire avec les statuts moraux ou sociaux de l'acolyte ; en particulier, le novice est jugé selon des critères physiognomoniques et chiromantiques – une nouvelle procédure qui semble avoir été encouragée par la renaissance de la physiognomonie hellénistique au IIe siècle après le christianisme.

En plus d'être un critérium pour l'admission des novices [26], la physiognomonie et la chiromancie figurent aussi dans la mystique des Hekhaloth comme un sujet de connaissance ésotérique parmi les adeptes. C'est pourquoi il n'est pas surprenant que plusieurs manuscrits aient conservé un type d'introduction sous la forme d'un fragment chiromantique [27]. Ce fragment est le plus ancien document chiromantique qui nous soit connu, étant donné qu'aucun texte assyrien ou gréco-romain de cette sorte n'a été conservé [28]. Ce préambule aux autres livres des Hekhaloth explique la signification des lignes favorables ou défavorables de la main, sans se référer à l'astrologie, mais d'après une terminologie fixée qui est pour nous souvent obscure. On a peut-être le droit de regarder l'apparition de ces nouveaux critères en parallèle avec la croissance de la mystique néoplatonicienne en Orient au cours du IVe siècle. Une caractéristique de cette période est que Jamblique, dans sa biographie de Pythagore – livre qui jette une lumière plus abondante sur la période de cet écrit que sur le fond du sujet – affirme que l'entrée dans l'école de Pythagore est conditionnée par la possession de certaines caractéristiques physiognomoniques [29]. Le fragment mentionné ci-dessus dans lequel l'ange Suriyah révèle à Ismaël – une des deux principales figures de nos traités des Hekhaloth – les mystères de la physiognomonie et de la chiromancie est un peu emprunté à Isaïe III, 9 : *Hakkarath Panim*, c'est-à-dire « l'aspect de la face », et en fait ce passage d'Isaïe a reçu d'abord une interprétation physiognomonique au IVe siècle, comme le montre une référence talmudique à ce sujet [30].

L'ascension extatique de l'âme et sa technique. Éléments magiques. Dangers de l'ascension

Ceux qui avaient subi victorieusement l'épreuve étaient jugés dignes de faire « la descente » vers la Merkaba qui les conduisait, après beaucoup de difficultés et de dangers, à travers les sept palais célestes. Leur préparation, leur technique et la description de ce qu'ils voyaient dans leur voyage, avant leur passage dans les cieux, constituent le sujet des écrits qui nous concernent.

D'une façon originelle, nous avons ici une variation juive sur l'une des principales préoccupations des gnostiques et des hermétiques du IIe et du IIIe siècle : l'ascension de l'âme à partir de la terre, à travers les sphères des anges planétaires hostiles et des démiurges du cosmos, et son retour à sa demeure divine dans la « plénitude » de la lumière de Dieu, retour qui, pour l'esprit du gnostique, signifiait la Rédemption. Quelques savants considèrent que c'est là l'idée centrale du gnosticisme [31]. Certainement la description de ce voyage, dont on trouve un compte rendu particulièrement expressif dans la seconde partie des « Grandes Hekhaloth [32] », est dans tous ces détails d'un caractère que l'on doit appeler gnostique.

Cette ascension mystique est toujours précédée de pratiques ascétiques dont la durée dans certains cas est de douze jours, dans d'autres de quarante. Un compte rendu de ces pratiques a été donné environ vers l'an 1000 de l'ère vulgaire par Hai ben Sherira, le chef d'une académie babylonienne. Selon lui, « beaucoup de savants pensaient que celui qui manifestait de nombreuses qualités décrites dans les livres et qui était désireux de contempler la Merkaba et les palais des anges au ciel, doit suivre une certaine procédure. Il doit jeûner pendant un certain nombre de jours, placer sa tête entre ses genoux et dire tout bas des

hymnes et des chants dont les textes nous sont connus par la tradition. Alors il est amené à l'intérieur et perçoit les demeures comme s'il voyait les sept palais de ses propres yeux, pénétrait dans chacun l'un après l'autre et regardait ce qui s'y trouve [33] ». La posture corporelle typique de ces ascètes est aussi celle d'Élie dans sa prière sur le mont Carmel. C'est une attitude de profond oubli de soi-même qui, à en juger d'après certains parallèles ethnologiques, est favorable pour provoquer l'autosuggestion préhypnotique. Dennys [34] donne une description tout à fait semblable d'une somnambuliste chinoise en train de conjurer les esprits d'un défunt : « Elle est assise sur une chaise basse et se courbe en avant afin que sa tête reste sur ses genoux. Alors d'une voix profonde et uniforme, elle répète trois fois un exorcisme ; soudain, un certain changement semble s'opérer en elle. » Dans le Talmud aussi, nous trouvons cette posture, décrite comme typique de l'oubli de soi-même, d'un Hanina ben Dosa concentré dans la prière ou d'un pénitent qui fait à Dieu le don de lui-même [35].

Finalement, après de telles préparations, et dans un état d'extase, l'adepte commence son voyage. Les « Grandes Hekhaloth » ne donnent pas les détails de son ascension à travers les sept cieux mais elles décrivent son voyage à travers les sept palais situés dans le ciel le plus haut. La place des démiurges *gnostiques* (archontes) des sept sphères planétaires, qui s'opposent à la libération de l'âme de sa captivité terrestre et dont l'âme doit vaincre la résistance, est occupée, dans ce gnosticisme judaïsé et monothéiste, par une multitude de « portiers » postés à droite et à gauche de l'entrée du hall céleste que l'âme doit traverser sans son ascension. Dans les deux cas, l'âme a besoin d'un mot de passe pour être capable de continuer son voyage sans danger : un sceau magique constitué par un nom secret qui met en fuite les démons et les anges hostiles. Chaque nouvelle étape de l'ascension

demande un nouveau sceau avec lequel le voyageur se scelle lui-même afin, pour citer le texte d'un fragment, qu'il ne soit pas « entraîné dans le feu et les flammes, dans le tourbillon et l'orage qui sont autour de Toi, ô Toi terrible et sublime[36] ». Les « Grandes Hekhaloth » ont conservé une description tout à fait compliquée de ces formalités de douane[37] ; tous les sceaux et les noms secrets sont tirés de la Merkaba elle-même où « ils sont comme des colonnes de flamme autour du trône de feu » du Créateur[38].

C'est le besoin pour l'âme d'être protégée durant son voyage qui a créé ces sceaux avec leur double fonction, celle d'une armure protectrice et celle d'une arme magique. D'abord la protection magique d'un seul sceau est suffisante, mais peu à peu les difficultés éprouvées par l'adepte deviennent plus grandes. Une simple formule brève n'est plus assez efficace. Plongé dans sa transe extatique, le mystique au même moment éprouve un sentiment de déception ; il essaie de le surmonter en usant de formules magiques plus longues et plus compliquées et de symboles requis pour une lutte plus dure afin de passer les portes d'entrée qui sont fermées et bloquent sa marche. À mesure que son énergie psychique s'affaiblit, il fournit un plus grand effort magique et ses gestes pour conjurer deviennent progressivement plus contraints jusqu'à ce qu'enfin il ait achevé de réciter, sans en savoir la signification, toutes les pages de mots-clés magiques avec lesquels il s'efforce d'ouvrir la porte fermée.

C'est ce qui explique l'abondance d'éléments magiques dans de nombreux passages des Hekhaloth. Ainsi les *voces mysticae* sont particulièrement remarquables dans les textes inédits. Déjà les documents les plus anciens de tous, les « Petites Hekhaloth », en sont pleins ; ce n'est pas surprenant, car des éléments typiques de ce genre ne sont point des additions tardives ou des signes de décadence spirituelle ; c'est

là un préjugé cher aux esprits modernes ; mais ces éléments appartiennent au cœur même de leur système religieux particulier. Ce fait a été mis hors de doute par les recherches récentes dans l'histoire du syncrétisme hellénique, où nous trouvons, dans les papyrus magiques grecs et coptes, écrits en Égypte sous l'Empire romain, l'union la plus étroite et la plus indissoluble de la ferveur religieuse et de l'extase mystique avec les croyances et les pratiques magiques. Ces interpolations magiques n'ont leur place propre et naturelle dans les textes que dans la mesure où ces rites magiques sont effectivement pratiqués. Chaque nom mystérieux semble fournir une arme nouvelle de défense contre les démons : dans le cas, par exemple, où l'énergie magique n'est pas suffisante pour surmonter les obstacles qui bloquent le chemin vers la Merkaba. Là se termine le mouvement en tant que force vive ; ensuite il dégénère en pure littérature. Par conséquent, il n'est pas surprenant que les traités qui sont en notre possession reflètent clairement deux étapes différentes. Dans la plus ancienne, le mouvement est encore une réalité vivante et de ce fait les sceaux et les noms mystérieux occupent une place importante. Dans la seconde phase, commence la dégénérescence et pour cette raison l'étude de ces textes offre quelques difficultés. Dans cette deuxième étape, les procédés magiques cessent de représenter une réalité psychique et sont graduellement éliminés ; de cette manière les anciens textes sont peu à peu remplacés par une nouvelle littérature pieuse, à la fois ampoulée et lyrique, et qui emploie les éléments de la mystique de la Merkaba originale. Dans notre cas, la première étape est représentée par les « Grandes et les Petites Hekhaloth ». La seconde renferme les nombreux textes du « Midrach des dix Martyrs » et « l'alphabet de Rabbi Akiba[39] » ; ces deux écrits étaient particulièrement populaires parmi les juifs du Moyen Âge.

Les dangers de l'ascension dans les palais de la sphère de la Merkaba sont grands, surtout pour ceux qui entreprennent le voyage sans la préparation nécessaire ; nous laissons de côté les hommes indignes d'une telle recherche. Au fur et à mesure que le voyage s'avance, les dangers deviennent progressivement plus grands. Les anges et les archontes fondent sur le voyageur « afin de le chasser[40] » ; un feu qui provient de son propre corps menace de le dévorer[41]. Dans le Livre hébreu d'Énoch il y a un récit de la description donnée par le Patriarche à Rabbi Ismaël de sa propre métamorphose en l'ange Metatron, quand sa chair est transformée en « torches ardentes ». Selon les « Grandes Hekhaloth », chaque mystique doit subir cette transformation mais avec cette différence que, étant moins digne qu'Énoch, il est en danger d'être dévoré par les « torches ardentes ». Ce passage par l'étape de la transfiguration mystique est une nécessité inéluctable. Selon un autre fragment, le mystique doit être capable de se tenir droit « sans mains et sans pieds », car les deux ont été brûlés[42]. Cette position sans pieds, dans un endroit sans fond, est mentionnée partout comme une expérience caractéristique de nombreux extatiques ; une étape mystique presque semblable est rapportée dans l'Apocalypse d'Abraham[43].

Mais le passage le plus remarquable est l'interprétation donnée déjà dans les « Petites Hekhaloth » d'un fameux fragment qui se trouve dans le Talmud et la Tosephta. Cette petite histoire est contenue dans quelques pages du Traité *Hagiga* que le Talmud consacre à la mystique de son époque : « Quatre hommes sont entrés dans le Paradis[44] : Ben Azai, Ben Zoma, Aher et Rabbi Akiba. Rabbi Akiba s'adressant à eux leur dit : « Quand vous arriverez près des plaques de marbre brillant, alors ne dites pas : Eau, eau ! Car il est écrit : celui qui profère des mensonges ne demeurera pas en ma présence. »

Les interprétations modernes de ce fameux passage, qui se rapporte assez clairement à un réel danger dans l'accomplissement de l'ascension vers le Paradis[45], sont extrêmement forcées et plutôt irrationnelles dans leur décision de conserver à tout prix les traits essentiels du rationalisme. Nous avons appris[46] que ce passage se rapporte aux spéculations cosmologiques sur la *materia prima*, explication qui n'est pas plausible et ne trouve aucun fondement dans le contexte ou dans le sujet lui-même. En réalité, les derniers mystiques de la Merkaba montraient une compréhension parfaitement correcte de la signification de ce passage, et leur interprétation offre une preuve frappante que la tradition de la mystique et de la théosophie tannaïtiques était réellement vivante parmi eux ; cependant, certains détails sont d'origine postérieure. La citation suivante est prise dans le manuscrit de Munich du texte des Hekhaloth[47] : « Mais si l'un était indigne de voir le Roi dans sa beauté, les anges placés aux portes ont troublé ses sens et l'ont confondu. Et quand les anges lui dirent : "Viens", il est entré ; et instantanément ils l'ont poussé et jeté dans le courant bouillant de lave. À la porte du sixième palais, apparaissaient des centaines de mille et des millions de vagues d'eau qui se jetaient contre lui ; cependant il n'y avait pas une goutte d'eau, mais seulement l'éclat éthéré des plaques de marbre dont le palais était pavé. Mais celui qui était entré se tenait en face des anges et quand il demandait : "Qu'est-ce que signifient ces eaux ?" les anges commençaient par lui jeter des pierres et lui disaient : "Malheureux, ne le vois-tu pas avec tes propres yeux ? Es-tu peut-être un descendant de ceux qui adoraient le Veau d'Or et n'es-tu pas indigne de voir le Roi dans sa beauté ?"... Et il ne s'en allait pas sans que les anges ne l'aient frappé à la tête avec des barres de fer et ne l'aient blessé. Et ce sera un signe pour tous les temps que personne n'errera à la porte du sixième

palais et ne verra l'éclat éthéré des plaques, et ne posera une question sur elle et les prendra pour de l'eau, sans se mettre lui-même en danger. »

Voilà le texte. L'authenticité du fond de cette histoire, la vision de l'eau par l'extatique, n'a guère besoin de preuve. Rien ne serait plus forcé que de la traiter comme une interprétation *post festum* du passage talmudique. Il n'y a aucune raison de douter que l'expérience mystique des dangers de l'ascension est réellement le sujet de l'anecdote [48]. Des difficultés analogues sont décrites dans la « Liturgie de Mithra », contenue dans le grand papyrus magique de Paris [49], où la description de l'ascension mystique présente beaucoup de détails parallèles et donne une atmosphère semblable à celle offerte dans les « Grandes Hekhaloth ».

Ces « Grandes Hekhaloth » renferment surtout des descriptions vivantes des dernières étapes de l'ascension, du passage à travers les sixième et septième portes. Ces descriptions, toutefois, ne sont pas uniformes, mais donnent l'apparence plutôt d'une compilation de documents et de traditions variés concernant les expériences relatives à la mystique de la Merkaba. Les discussions entre le voyageur et les portiers du sixième palais, les archontes Domiel et Katspiel, occupent beaucoup de place et remontent certainement à des temps très antérieurs. L'un des traits les plus inattendus est la répétition de rudiments de certaines formules grecques et d'expressions fixes que les scripteurs en Babylonie n'étaient plus capables de comprendre et qu'ils regardaient apparemment comme des noms magiques de la divinité [50]. Le fait que les mystiques originaux de la Merkaba prescrivaient en Palestine l'emploi de formules spécifiquement grecques dans certaines occasions mérite une attention particulière. Il est difficile de dire si ce fait indique une influence concrète de la religion hellénistique, ou si l'emploi de mots grecs

par les mystiques juifs de langue araméenne est simplement analogue à la prédilection pour les formules hébraïques ou pseudo-hébraïques caractéristiques des cercles de langue grecque, pour lesquels avaient été écrits les papyrus magiques égyptiens.

L'idée des sept cieux à travers lesquels l'âme s'élève vers sa demeure originelle, soit après la mort, ou dans un état d'extase tandis que le corps est encore vivant, est certainement très ancienne. Dans une forme obscure et quelque peu contournée, cette conception se trouve déjà dans de vieux apocryphes tels que le quatrième livre d'Ezra ou l'Ascension d'Isaïe, qui est basé sur un texte juif [51]. De la même façon, les anciens comptes rendus talmudiques des sept cieux, de leurs noms et de leurs contenus, bien qu'ils soient en apparence purement cosmologiques, présupposent sûrement une ascension de l'âme vers le trône dans le septième ciel [52]. De telles descriptions des sept cieux, et de plus une liste des noms de leurs archontes, nous sont parvenues par l'école des mystiques de la Merkaba dans la période postmichnaïque. C'est précisément ici que nous trouvons une doctrine tout à fait ésotérique. Ainsi par exemple, dans les « Visions d'Ézéchiel », qui sont connues depuis peu [53], Ézéchiel voit les sept cieux avec leurs sept Merkaboth, qui se réfléchissent dans les eaux du Chebv. Cette forme de spéculation sur les sept Merkaboth correspondant aux sept cieux ne mentionne pas encore les Hekhaloth, ou les demeures de la Merkaba. Il est possible que les deux conceptions furent connues des différents groupes ou des écoles de la même période. En tout cas, la seconde variante est devenue peu à peu la plus dominante.

Dieu comme Roi saint

Cette idée des sept Hekhaloth transforme l'ancienne conception cosmologique de la structure du monde, révélée durant l'ascension de l'âme, en une description de la hiérarchie divine : le voyageur, en quête de Dieu, comme le visiteur à la Cour, doit passer à travers une succession sans fin d'antichambres et de chambres magnifiques. Ce déplacement d'accent, comme d'autres aspects importants du système mystique auquel il appartient, me semble être lié à l'expérience religieuse fondamentale de ces mystiques, à savoir l'importance décisive qu'ils ont assignée à l'interprétation de Dieu comme Roi. Nous nous trouvons ici devant une forme judaïsée de mystique cosmocratorique concernant le Roi (ou Empereur) divin. Cette forme d'adoration prend la première place, et la mystique cosmologique est reléguée dans les écrits qui concernent la création du monde, les commentaires sur *Maase Berechith*. Ce n'est pas sans raison que Graetz a appelé la croyance religieuse du mystique de la Merkaba « Basiléomorphisme ».

Ce point est très important, car il explique l'énorme séparation entre le gnosticisme des Hekhaloth et celui des mystiques helléniques. Il y a beaucoup de parallèles entre les deux, mais il y a une différence radicale dans la conception de Dieu. Dans les Hekhaloth, Dieu est avant tout Roi, et pour être plus précis, Saint Roi. Cette conception marque un changement dans la conscience religieuse des juifs, non seulement des mystiques ; et l'on en a une preuve authentique dans la liturgie de cette période. Les aspects de Dieu qui relèvent réellement du sentiment religieux à cette époque sont sa majesté et l'aura de sublimité et de solennité qui L'entoure.

D'autre part, il y a une absence complète de tout sentiment de l'immanence divine. J. Abelson a contribué d'une façon remarquable à la compréhension

de ce sujet dans « The Immanence of God in Rabbinical Literature », où il a fait une analyse très minutieuse de la théorie de la Chekhina, de « l'immanence » ou « habitation » de Dieu dans le monde, d'après les textes de la Haggada. À juste raison, il a insisté sur le lien entre ces idées et certaines conceptions mystiques qui ont joué un rôle dans le dernier développement de la mystique juive [54]. Mais dans la mystique de la Merkaba que nous considérons ici, l'idée de la Chekhina et celle de l'immanence de Dieu ne jouent pratiquement aucun rôle. Le seul passage dans les « Grandes Hekhaloth » qui ait été présenté comme preuve de l'existence de telles conceptions est basé sur un texte évidemment corrompu [55]. Le fait est que le sentiment vrai et spontané du mystique de la Merkaba ne saisit rien de l'immanence divine ; l'abîme infini entre l'âme et Dieu Roi sur Son trône n'est pas même franchi au degré le plus élevé de l'extase mystique.

Pour le mystique, non seulement aucune immanence divine n'existe, mais l'amour pour Dieu semble très faible. Ce qu'il y a d'amour dans les relations entre le mystique juif et son Dieu appartient à une période beaucoup plus tardive et n'a rien à voir avec notre présent sujet. Certes l'extase se produit, et cette expérience fondamentale doit avoir été une source de l'inspiration religieuse, mais nous ne trouvons aucune trace d'union mystique entre l'âme et Dieu. Partout il subsiste une conscience presque exagérée de l'*altérité* de Dieu et la personnalité et l'individualité du mystique ne sont pas affaiblies même à la hauteur de l'état extatique. Le Créateur et Sa créature restent séparés, et nulle part, il n'y a de tentative pour franchir l'abîme entre eux ou atténuer leur distinction. Le mystique, qui dans son extase passe à travers toutes les portes et surmonte tous les dangers, se tient maintenant devant le trône ; il voit et il entend, mais c'est tout. L'accent est mis sur la forme royale de Dieu, non sur son aspect créateur, bien que ces deux traits soient

liés ensemble et que le second, comme nous le verrons, devienne même, dans une certaine perspective de la mystique, le caractère dominant. Les mystères de la création et les liens cachés entre tout ce qui existe dans l'univers sont réellement parmi les énigmes dont la solution est d'un profond intérêt pour les auteurs des traités des Hekhaloth. On trouve quelques mentions de ceux-ci dans la description de la vision de la Merkaba ; ainsi les « Grandes Hekhaloth » promettent la révélation « des mystères et des secrets merveilleux de ce lien dont dépend le cours du monde et sa perfection ; de plus elles découvrent la chaîne du ciel et de la terre, le long de laquelle les ailes de l'univers et toutes les sphères célestes sont unies, cousues ensemble, fixées et suspendues[56] ». Mais la promesse ne se réalise pas, le secret n'est pas révélé. D'autre part, la magnificence et la majesté de Dieu, cette expérience des *Yorde Merkaba* qui surpasse et éclipse toutes les autres, ne sont pas seulement annoncées mais aussi décrites avec une abondance de détails et d'une façon presque excessive.

Les noms donnés à Dieu, le Roi qui trône dans Sa gloire, sont étranges et parfois obscurs. Nous trouvons des noms comme Zoharariel, Adiriron, Akhtariel[57], et Totrossiyah (ou Tetrassiyah, c'est-à-dire le tétragramme ou les quatre lettres du nom de Dieu YHWH[58] ?), noms qui, pour les mystiques, ont signifié les divers aspects de la gloire de Dieu. Dans ce contexte, il est bon de rappeler que la principale particularité de cette forme de la mystique, son accent sur la puissance et la magnificence de Dieu, ouvre la porte à la transformation de la mystique en théurgie ; le plus important des noms mystérieux exerce son pouvoir selon la manière décrite dans les diverses procédures magiques et théurgiques dont cette littérature est pleine. Le langage du théurgiste est conforme à celui du mystique de la Merkaba. Tous les deux sont dominés par les attributs de puissance et de sublimité et

non par ceux d'amour et de tendresse. C'est un trait tout à fait caractéristique du point de vue de ces croyants, que le théurgiste, en adjurant le « Prince de la présence divine », cite les archontes comme des « Princes de majesté, de crainte et de tremblement[59] ». *Majesté, Crainte et Tremblement* sont vraiment les mots-clés pour ouvrir ce sésame de la religion.

Les hymnes des mystiques de la Merkaba

Les sources les plus importantes pour comprendre cette atmosphère sont, sans aucun doute, les nombreuses prières et les hymnes qui ont été conservées dans les traités des Hekhaloth[60]. La tradition les rapporte à l'inspiration, car, selon les mystiques, il s'agit d'hymnes chantées par les anges, par le trône lui-même, en louange de Dieu. Dans le chapitre IV des « Grandes Hekhaloth », dans lequel ces hymnes occupent une place importante, nous trouvons raconté comment Rabbi Akiba, prototype du visionnaire de la Merkaba, fut inspiré de les entendre chanter près du trône de gloire devant lequel se tenait son âme. Réciproquement, leur récitation mène à un état d'extase et accompagne le voyageur dans son parcours entre les différentes portes. Quelques-unes de ces hymnes sont simplement des adjurations de Dieu ; d'autres prennent la forme de dialogues entre Dieu et les habitants célestes ou de descriptions de la sphère de la Merkaba. Il serait vain de chercher des doctrines religieuses définies, pour ne rien dire des symboles mystiques, dans ces hymnes qui appartiennent aux productions les plus anciennes de la poésie de la synagogue, appelée *piyut*. Souvent, ces hymnes sont curieusement dénuées de signification, et cependant l'impression qu'elles créent est très profonde.

Rudolf Otto, dans son livre célèbre *The Idea of the Holy*, a insisté sur la différence entre une glorification

de Dieu purement rationnelle dans laquelle tout est clair, défini, familier et compréhensible et celle qui touche les jaillissements de l'irrationnel ou de l'attribut divin, comme il l'appelle, glorification qui essaie de reproduire par des mots le *mysterium tremendum*, le mystère redoutable qui entoure la majesté de Dieu. Otto [61] a nommé « hymnes divines » les compositions de cette dernière sorte. La liturgie juive, et non seulement celle des mystiques, en contient un grand nombre ; de cette liturgie juive, Otto lui-même a tiré quelques-uns de ses exemples les plus importants. Dans les livres des Hekhaloth, nous avons pour ainsi dire un trésor plein de ces hymnes divines.

L'immense solennité de leur style, l'enflure de leurs phrases pompeuses reflètent le paradoxe fondamental de ces hymnes : le sommet de sublimité et de grandeur que le mystique peut atteindre dans cette tentative pour exprimer la magnificence de sa vision est aussi le *non plus ultra* du vide. Philippe Bloch, qui a été le premier à être profondément impressionné par le problème présenté par ces hymnes, parle de leur « pléthore de termes purement pléonastiques et semblables, qui ne contribuent pas au progrès de la pensée mais reflètent simplement un effort émotionnel [62] ». En même temps, il a conscience de l'effet presque magique de ce pathos vide et cependant sublime sur ceux qui prient quand, par exemple, des hymnes composées dans cet état d'esprit sont récitées le Jour de l'Expiation [63]. Peut-être l'exemple le plus fameux de ce genre est la litanie *haadereth vehaemunah lehay olamin** qui se trouve, avec une grande richesse de variations, dans les « Grandes Hekhaloth » et a été incluse dans la liturgie des Grandes Fêtes. Les commentateurs du Moyen Âge la

* La magnificence et la foi sont à Dieu éternellement vivant. *(N.d.T.)*

mentionnent encore comme « le chant des anges[64] », et il est probable qu'elle amenait ceux qui priaient à la dévotion et au recueillement le plus profond. Mais il est à peine nécessaire d'insister sur cette liturgie, car on peut observer actuellement, dans chaque synagogue, l'effet puissant de ces hymnes incomparablement solennelles et à la fois infiniment vides ; elles possèdent un caractère divin. Il n'y a rien d'étonnant si, aujourd'hui, de nombreux juifs hassidiques récitent cette hymne, chaque sabbat, parmi leurs prières du matin. Le passage suivant est une traduction approximative du texte, qui est à la fois un mélange de louanges de Dieu et des noms des attributs qui « Lui appartiennent, à Lui qui vit éternellement[65] ».

L'excellence et la fidélité – sont à Dieu éternellement vivant.
La sagesse et la bénédiction – sont à Dieu éternellement vivant.
La majesté et la grandeur – sont à Dieu éternellement vivant.
La connaissance et la parole – sont à Dieu éternellement vivant.
La magnificence et la beauté – sont à Dieu éternellement vivant.
Le conseil et la force – sont à Dieu éternellement vivant.
La splendeur et l'éclat – sont à Dieu éternellement vivant.
La grâce et la bienveillance – sont à Dieu éternellement vivant.
La pureté et la bonté – sont à Dieu éternellement vivant.
L'unité et l'adoration – sont à Dieu éternellement vivant.
La couronne et la gloire – sont à Dieu éternellement vivant.
Le précepte et l'attrait – sont à Dieu éternellement vivant.

La souveraineté et le règne – sont à Dieu éternellement vivant.
L'ornement et la permanence – sont à Dieu éternellement vivant.
Le mystère et la sagesse – sont à Dieu éternellement vivant.
La puissance et la simplicité – sont à Dieu éternellement vivant.
La splendeur et la noblesse – sont à Dieu éternellement vivant.
La droiture et l'honneur – sont à Dieu éternellement vivant.
La volonté et la justice – sont à Dieu éternellement vivant.
La convocation et la sainteté – sont à Dieu éternellement vivant.
La prière et l'exultation – sont à Dieu éternellement vivant.
Le chant et l'hymne – sont à Dieu éternellement vivant.
La louange et la gloire – sont à Dieu éternellement vivant*.

Cela, dans sa forme originale, est un exemple classique d'une litanie alphabétique qui remplit l'imagination du dévot de concepts splendides revêtus d'expression magnifique ; les mots eux-mêmes n'ont pas d'importance. Citons encore à ce propos un texte de Bloch : « La glorification de Dieu n'est pas celle du psaume qui décrit les merveilles de la création comme preuve de la grandeur et de la gloire du Créateur, ou qui souligne l'élément de grâce et de direction divine dans l'histoire d'Israël comme une lumière projetée sur la sagesse et la bienveillance de la Providence ; c'est simplement une louange de Dieu et cette louange est portée à son comble et multipliée comme

* Ce texte a été retraduit de l'original hébreu extrait de la Prière du matin du Grand Pardon. *(N.d.T.)*

s'il y avait un danger d'oublier quelque puissance honorifique[66]. »

Un autre passage d'une hymne à « Zohárariel, Adonai, Dieu d'Israël », dans les « Grandes Hekhaloth » se présente ainsi[67] :

> Son trône irradie devant lui et son palais est plein de splendeur.
> Sa majesté est manifeste et sa gloire lui est un ornement.
> Ses serviteurs chantent devant lui et proclament la puissance de ses merveilles,
> Comme le Roi de tous les rois et le Maître de tous les maîtres entouré de rangées de couronnes, encerclé par les rangs des princes de splendeur
> Il remplit le ciel de la clarté de son rayon et sa splendeur irradie des hauteurs.
> Les abîmes jettent des flammes de sa bouche et les firmaments étincellent de son corps.

Presque toutes les hymnes des traités des Hekhaloth, particulièrement celles dont le texte a été conservé intact, révèlent un mécanisme comparable au mouvement d'un énorme volant. Dans un rythme cyclique, les hymnes se succèdent, et en elles les adjurations de Dieu se déroulent dans un crescendo d'attributs éclatants et majestueux, chacun insistant et renforçant la puissance sonore du monde. La monotonie de leur rythme – presque toutes consistent en vers de quatre mots – et les incantations progressivement sonores produisent en ceux qui prient un état d'esprit proche de l'extase. Une partie importante de cette technique est le retour du mot-clé de l'attribut divin, la *Kedusha*, le trishagion d'Isaïe VI, 3 dans lequel culmine l'extase du mystique : « saint, saint, saint est le Seigneur Tzebuoth. » On peut à peine concevoir une preuve plus grandiose de l'influence irrésistible que la conception du royaume de Dieu a exercée sur la conscience de ces mystiques. La

« sainteté » de Dieu qu'ils ont essayé de paraphraser transcende absolument toute signification morale et ne représente que la gloire de son Royaume. À travers des formes variées de prières connues comme la *Kedusha*, cette conception a aussi trouvé sa voie dans la liturgie générale juive et a laissé son empreinte sur elle [68].

En dépit du dernier fait mentionné, on ne peut nier que cette « polylogie », ou verbiage, des mystiques, ces essais pompeux pour saisir un aperçu de la majesté de Dieu et pour le conserver sous forme d'hymne, sont en opposition aiguë avec les tendances qui déjà, durant la période talmudique, dominaient le point de vue des grands maîtres de la Loi. Ceux-ci ne pouvaient que se sentir repoussés par cette « polylogie ». Dans le Talmud, on remarque de bonne heure un fort dégoût pour l'enthousiasme extravagant manifesté dans la prière : ainsi le Sermon sur la Montagne attaque la polylogie des païens, leur style prolixe et verbeux. Des passages, comme le suivant, font l'effet d'une opposition contre les tendances reflétées dans les traités des Hekhaloth : « Celui qui multiplie à l'excès la louange de Dieu sera rejeté du monde. » Ou : « En présence de Rabbi Hanina, on va à la chaire de prière pour dire la prière. Et celui qui prie dit : “Dieu, Toi qui es grand, fort, terrible, immense, qui inspires la crainte, Toi qui es tout-puissant, réel et adorable !” Ayant attendu la fin de la prière, R. Hanina dit : “Avez-vous fini avec la louange de votre Dieu ? Que signifie tout ceci ? C'est comme si on devait louer un roi du monde qui a des millions de pièces d'or, pour posséder une pièce d'argent [69].” »

Mais cette résistance à un enthousiasme et à un verbiage si différents de la simplicité et du bon sens classique des prières fondamentales de la liturgie juive ne servait à rien. Cela est évident non seulement des prières et des hymnes des mystiques de la Merkaba, mais aussi de certaines parties importantes de la

propre liturgie dont l'esprit reflète l'influence des *Yorde Merkaba*. Bloch est le premier à avoir remarqué que la prière commune, dans sa forme finale qu'elle a reçue dans les temps talmudiques et post-talmudiques, représente un compromis entre ces deux tendances opposées. Quelques-unes de ces prières sont vraiment beaucoup plus anciennes que ne le pensait Bloch ; celui-ci n'a pas remarqué certains passages du Talmud palestinien, aussi a-t-il attribué toutes les prières qui mentionnent les anges de la Merkaba à la période post-talmudique [70]. Mais étant donné que l'école mystique des *Yorde Merkaba* est en général d'une origine bien antérieure à ce que croyaient Zunz, Graetz et Bloch, et qu'elle peut avoir déjà existé en Palestine au IVe siècle, ce fait ne présente aucune difficulté pour notre débat.

Tandis que les hymnes de la Merkaba, auxquelles nous avons affaire, remontent à peine au-delà du Ve siècle, elles continuent une tradition déjà visible dans la mystique du trône et la production apocalyptique de la période michnaïque. Dans l'Apocalypse d'Abraham dont le lien avec la mystique de la Merkaba a frappé aussi son éditeur anglais, G. H. Box, le patriarche qui monte vers le trône entend une voix qui lui parle du feu céleste « comme la voix d'eaux multiples, tel le bruit d'une mer démontée ». Les mêmes termes sont employés dans les « Grandes Hekhaloth » pour décrire le son de l'hymne de louange que chante « le trône de gloire » à son Roi – « comme la voix des eaux dans des courants impétueux, comme les vagues de l'océan quand le vent du sud le soulève ». La même apocalypse contient le chant qu'enseigne à Abraham l'ange qui le guide sur son chemin vers le ciel, ce chant n'est rien d'autre que l'hymne célébrée par les anges qui montent la garde devant le Trône [71]. Les attributs de Dieu sont, dans plusieurs cas, identiques à ceux employés dans les prières grecques et les premières

prières chrétiennes [72]. Cependant, cette hymne possède déjà le caractère divin décrit ci-dessus. Dieu est loué comme l'Être saint et aussi comme le maître suprême ; cela est tout à fait en harmonie avec la perspective caractéristique de ces hymnes, qu'elles soient chantées par les anges ou par Israël, car en elles la vénération du Dieu Roi se fond imperceptiblement avec la conjuration magique de l'adepte. La présentation de la couronne à Dieu est presque le seul acte par lequel le dévot peut encore porter témoignage de la destinée religieuse de l'homme.

C'est un trait caractéristique de ces hymnes, le vocabulaire traditionnel de la langue hébraïque, non restreint d'ailleurs à ce strict domaine, ne suffit plus aux besoins spirituels de l'extatique, avide d'exprimer en mots sa vision de la majesté de Dieu. Cela est évident, d'après le nombre considérable de phrases et les combinaisons de mots originales et souvent bizarres ; ces créations, quelquefois totalement nouvelles [73], portent toutes nettement un caractère d'appellation divine ; celui-ci, peut-être, marque le commencement d'un courant de nouvelles créations verbales que l'on peut trouver dans les classiques les plus anciens de la poésie des synagogues palestiniennes depuis le VIIe siècle après l'ère vulgaire. Ainsi, par exemple, l'influence de la littérature de la Merkaba sur Eléazar Hakalir, le maître le plus connu de cette école, est assez évidente.

La mesure dans laquelle ces cercles regardaient l'hymne comme le langage original de la créature s'adressant à son Créateur, la mesure donc, selon laquelle ils adoptaient la vision prophétique d'un monde racheté, où tous les êtres s'expriment en hymnes, ressort avec clarté d'un bref traité appelé *Perek Shira*, c'est-à-dire le chapitre du chant de la création [74]. Ici tous les êtres sont doués de langage dans le seul but de chanter, en termes bibliques, la louange de leur Créateur. Connu seulement des

mystiques, ce poème a fait peu à peu son chemin, malgré une violente opposition dont les motifs ne sont pas clairs [75], dans la liturgie des prières quotidiennes.

En résumé, il semblerait que les mystiques de la Merkaba soient conduits par une marche logique en direction de la prière mystique sans, toutefois, avoir développé une théorie mystique de la prière. On est peut-être fondé à voir un premier pas vers une telle théorie dans l'exagération caractéristique de la signification de la prière d'Israël dans le royaume céleste. C'est seulement quand Israël a chanté que les anges peuvent se joindre à lui. L'un d'eux, Shemuiel, le « grand archonte », se tient à l'entrée du ciel comme un médiateur entre les prières d'Israël, qui s'élèvent d'en-bas, et les habitants du septième ciel vers qui il les porte [76]. L'ange qui se nomme Israël se tient au centre du ciel et conduit le chœur céleste avec le cri de « Dieu est Roi, Dieu fut Roi, Dieu régnera à jamais [77] ». Mais si grande que soit pour lui incontestablement l'importance de la prière, le mystique de la Merkaba qui répand son cœur dans des hymnes extatiques et spontanées ne cherche pas de mystères derrière les paroles de la prière. La montée des mots ne se substitue pas encore à l'ascension de l'âme et du dévot lui-même. Le mot simplement, comme une citation séparée, a une valeur par lui-même ; il ne signifie que ce qu'il exprime. Mais il n'est pas surprenant, lorsque le feu d'où ces prières ont jailli vers le ciel est tombé, qu'une armée d'âmes nostalgiques remue les cendres, cherchant en vain l'esprit qui les a quittées.

Shiur Koma

Nous avons vu que le Dieu des mystiques de la Merkaba est le Roi saint qui émerge de mondes inconnus et descend « à travers 955 cieux [78] » vers le trône de gloire. Le mystère de ce Dieu, sous son

aspect de Créateur de l'Univers, est un des sujets préférés de la connaissance ésotérique qui sont révélés à l'âme du mystique dans son ascension extatique ; il est aussi important que la vision du royaume céleste, les chants des anges et la structure de la Merkaba. Selon un récit dans les « Grandes Hekhaloth » que l'on a essayé de rapprocher d'un passage similaire à la fin du quatrième livre d'Ezra, c'était la coutume de placer des scribes ou des sténographes à la droite et à la gauche du visionnaire, ceux-ci écrivaient la description extatique donnée par le mystique, du trône et de ses occupants [79]. Le mystique dans son ravissement parvenait même à pénétrer au-delà de la sphère des anges ; cela est rapporté dans un passage qui parle de « Dieu qui est au-delà de la vue de Ses créatures et caché aux anges qui Le servent, mais qui s'est révélé Lui-même à Rabbi Akiba dans la vision de la Merkaba [80] ».

Cette nouvelle révélation, à la fois étrange et interdite, se rencontre dans le plus paradoxal de tous ces traités, le seul qui soit connu sous le nom de *Shiur Koma*, traduit littéralement « Mesure du corps* » (c'est-à-dire le corps de Dieu [81]). Depuis les origines, l'anthropomorphisme précis et presque provocant de la *Shiur Koma* a soulevé un antagonisme très prononcé dans tous les cercles juifs qui se tenaient à distance de la mystique [82]. Réciproquement, tous les derniers mystiques et les kabbalistes considèrent son langage obscur et sombre comme un symbole d'une vision spirituelle profonde et pénétrante. L'antagonisme était réciproque, car c'est à propos de cette attitude envers l'anthropomorphisme que la théologie rationnelle et la mystique juive se sont séparées.

---

* Ce n'est pris que dans un sens immatériel dans le Zohar. *(N.d.T.)*

Le passage en question, dont il existe plusieurs textes différents [83], décrit le « corps » du Créateur, dans une analogie étroite avec la description de l'amant dans le cinquième chapitre du « Cantique de Salomon », donnant ainsi des mesures étonnantes pour la longueur de chaque organe. En même temps, il indique les noms mystérieux des divers organes à l'aide de lettres et de figures qui pour nous n'ont aucun sens. « Quiconque connaît les mesures de notre Créateur et la gloire du Saint, béni soit-il, qui sont cachées aux créatures, celui-là est certain d'avoir sa place dans le monde à venir. » Rabbi Ismaël et Rabbi Akiba, les deux héros de la mystique de la Merkaba, apparaissent comme les garants de cette promesse certaine, pourvu que cette Michna soit répétée chaque jour [84].

Ce que signifient réellement ces monstrueuses mesures de longueur n'est pas clair ; ces chiffres énormes n'ont pas de signification intelligible ou de sens, et il est absolument impossible de se représenter le « corps de la Chekhina » qu'ils se proposent de décrire : ils sont mieux faits au contraire, pour acculer à l'absurdité toute tentative de réaliser une telle vision [85]. Les unités de mesure sont cosmiques ; la hauteur du Créateur est de deux cent trente-six mille parasanges [86] – selon une autre tradition, la hauteur de ses talons seulement est de trente millions de parasanges. Or la mesure d'une parasange de Dieu est trois miles, un mile a dix mille mètres et un mètre mesure trois empans et un empan contient le monde entier, comme il est écrit : « Qui a mesuré le ciel avec l'empan [87]. » Il est donc manifeste que ces nombres ne visent pas à indiquer des mesures de longueur concrètes. Savoir si la proportion des divers chiffres, qui sont désespérément confus dans les textes, a jamais exprimé quelques relations et harmonies intrinsèques, est une question à laquelle nous ne sommes pas capables de trouver une réponse. Mais un

sentiment en faveur du transcendant et du divin luit encore faiblement à travers ces chiffres blasphématoires et ces groupes monstrueux de noms mystérieux. La majesté sainte de Dieu prend, pour ainsi dire, chair et sang dans ces énormes relations numériques. Quoi qu'il en soit, l'idée que Dieu est Roi se prête plus aisément à une telle expression symbolique que la conception de Dieu comme Esprit. De nouveau nous voyons que ce fut l'exaltation de la royauté de Dieu et de sa théophanie qui frappèrent ces mystiques et non sa spiritualité. Il est vrai qu'incidemment nous trouvons une transformation paradoxale dans le spirituel. Tout d'un coup, au milieu de la *Shiur Koma*, nous lisons un passage tel que le suivant : « L'aspect de sa face est comme celui de pommettes, et toutes deux sont comme la figure de l'esprit et la forme de l'âme, et aucune créature ne peut le reconnaître. Son corps est comme de la chrysolithe. Sa lumière jaillit avec violence de l'obscurité ; des nuages et du brouillard l'entourent et tous les princes des anges et les séraphins sont devant lui comme une jarre vide. C'est pourquoi aucune mesure de Dieu ne nous a été donnée, mais seuls ses noms mystérieux nous ont été révélés [88]. » Dans les écrits gnostiques des IIe et IIIe siècles, dans certains textes grecs et coptes, qui reflètent souvent un spiritualisme mystique, nous trouvons une espèce similaire d'anthropomorphisme mystique, avec la mention du « corps du père [89] », ou du « corps de la vérité ». Gaster a souligné la signification de tels exemples d'anthropomorphisme dans les écrits du IIe siècle du gnostique Markos (décrits par quelques savants comme « kabbalistiques ») qui sont à peine moins bizarres et moins obscurs que les exemples analogues dans la *Shiur Koma* [90].

Or, probablement, cette forme de spéculation tire son origine des mystiques hérétiques qui se sont séparés du judaïsme rabbinique. À une certaine date, cette école ou ce groupe doit s'être fondu avec le

gnosticisme « rabbinique » développé par les visionnaires de la Merkaba, c'est-à-dire cette forme de gnosticisme juif qui a essayé de rester fidèle à la tradition halakhique. Ici nous arrivons inévitablement à la question suivante : quel est celui dont les dimensions du corps sont le sujet de ces descriptions fantastiques ? Le prophète Ézéchiel vit sur le trône de la Merkaba « une figure semblable à celle d'un homme » (Ez. I, 26). Ne semble-t-il pas possible que, parmi les mystiques qui ont écrit la *Shiur Koma*, cette figure a été identifiée avec l'« homme primitif » de la spéculation iranienne contemporaine, qui a fait ainsi son entrée dans le monde de la mystique juive [91] ? En faisant un pas de plus, nous pouvons demander s'il n'a pas existé, du moins parmi les mystiques de la Merkaba à qui nous devons la conservation de la *Shiur Koma*, une croyance à une distinction fondamentale entre l'aspect de Dieu Créateur, le Démiurge, c'est-à-dire l'un de ses aspects, et son essence indéfinissable ? Il n'y a personne pour nier que c'est précisément l'« homme primitif » sur le trône de la Merkaba que la *Shiur Koma* appelle *Yotser Berechith*, c'est-à-dire Créateur du monde – désignation significative et sans doute voulue. Comme le fait est bien connu, les gnostiques antijuifs des IIe et IIIe siècles faisaient une distinction nette entre le Dieu inconnu, « étrange », bon, et le Créateur qu'ils identifient au Dieu d'Israël. Il se peut que la *Shiur Koma* reflète une tentative de donner une nouvelle tournure à ce courant de pensée qui s'est répandu à travers le Proche-Orient, en postulant une sorte d'harmonie entre le Créateur et le « vrai » Dieu. Un dualisme du genre gnostique aurait été naturellement impensable pour les juifs ; à la place, le Démiurge devient, par une manœuvre d'anthropomorphisme mystique, l'aspect de Dieu sur le « trône de gloire », à la fois visible et pourtant, en vertu de sa nature transcendante, incapable d'être réellement vu.

Si cette interprétation est correcte, nous avons le droit de dire que la *Shiur Koma* n'a pas envisagé les « dimensions » de la divinité, mais celles de son aspect corporel. Cela est nettement l'interprétation des textes originaux. Déjà les « Petites Hekhaloth » interprètent l'anthropomorphisme de la *Shiur Koma* comme une représentation de la « gloire cachée ». Ainsi, par exemple, Rabbi Akiba dit : « Il est comme nous, pour ainsi dire, mais beaucoup plus grand que tout ; c'est sa gloire qui nous est cachée [92]. » Cette conception de la gloire cachée de Dieu, qui forme le sujet de tant de spéculations théosophiques, est presque identique, comme nous l'avons vu, au terme employé pour l'objet de leur plus profonde vénération, par les véritables représentants de la mystique de la Merkaba mishnaïque, entre autres par l'historien Rabbi Akiba. Il suffit de comparer cela avec le passage correspondant de la *Shiur Koma* (déjà cité ci-dessus) où il est dit : « Quiconque connaît les mesures de notre Créateur, et la gloire du Saint, béni soit-il », etc. Les termes employés *shivho shel hakadosh barukh hu**, ne signifient pas seulement louange de Dieu – ce qui n'aurait aucun sens dans ce contexte – mais la gloire, δοξα, *sheva* étant l'équivalent du mot araméen pour gloire, *shuvha* [93]. En résumé, il ne s'agit pas de la louange de Dieu, mais de la vision de sa gloire. Plus tard, quand la « Gloire de Dieu » s'est identifiée avec la *Chekhina*, « l'Alphabet de Rabbi Akiba » a affirmé expressément que le corps de la Chekhina [94] était le sujet de la *Shiur Koma*. L'emploi de ce terme prouve que son auteur n'avait pas dans l'esprit la substance de la divinité, mais simplement les mesures de son aspect.

La spéculation de la *Shiur Koma* se trouve déjà dans les premiers textes des Hekhaloth et doit être

---

* La Louange du Saint béni soit-il. *(N.d.T.)*

comptée parmi les acquisitions les plus anciennes du gnosticisme juif. La théorie de Graetz, qui soutient que cette spéculation a vu le jour à une date tardive sous l'influence des tendances anthropomorphiques musulmanes, est entièrement fausse et a tout brouillé jusqu'à nos jours [95]. S'il peut être question d'influence étrangère, c'est certainement le contraire qui est vrai. D'après les assertions du doxographe arabe Shahrastani (ce n'est pas, il est vrai, un témoin absolument digne de foi), il ressort que ces idées sont passées des communautés juives dans les cercles musulmans [96]. Il est encore moins possible d'admettre l'hypothèse de Bloch, selon laquelle la *Shiur Koma* avec « ses exagérations et sa sécheresse stupide » (!) était destinée aux enfants des écoles [97]. La curieuse tendance de quelques maîtres juifs du XIXe siècle à traiter des aspects profondément mythiques et mystiques de Dieu et du monde comme des *obiter dicta* pédagogiques à l'avantage des petits enfants est certainement l'un des exemples les plus remarquables d'une critique déplacée et d'une insensibilité au caractère des phénomènes religieux que cette période ait produits.

Énoch, Metatron et Yahoel

La *Shiur Koma* n'est pas le seul sujet de la vision mystique dans ce groupe. Il y en a d'autres, quelques-uns sans doute tirent leur origine de sources entièrement différentes, mais ils étaient plus ou moins mêlés avec la *Shiur Koma* pendant la période où toutes ces diverses tendances se sont cristallisées dans la littérature classique des Hekhaloth. Pour les derniers mystiques, ils présentaient en somme un tableau uniforme. La plus importante de ces déviations par rapport à la ligne générale est la mystique de Metatron qui gravite autour de la personne d'Énoch : celui-ci, après une vie de piété, fut élevé, selon la

légende, au rang du premier des anges et de *sar ha-panim* (littéralement : prince de la face divine, ou de la présence divine). « Dieu m'a pris du milieu du cours du fleuve et m'a transporté sur les ailes mouvantes de la Chekhina vers le ciel le plus haut et m'a introduit dans les grands palais sur les hauteurs du septième ciel Araboth, où se trouvent le trône de la Chekhina et de la Merkaba, des légions de colère et des armées de courroux, les *shinanim* du feu, les *cherubim* aux torches enflammées, les *ofannim* des charbons ardents, les gardiens des flammes, et les séraphins de la lumière, et Il m'a placé là chaque jour pour servir le trône de la gloire [98]. » Cet Énoch, dont la chair fut transformée en flamme, les veines en feu, les cils en rayons de lumière, les pupilles en torches enflammées [99], que Dieu a placé sur un trône proche du trône de gloire, a reçu, après cette transformation céleste, le nom de Metatron.

Les visions du voyageur céleste Énoch, relatées dans les Livres d'Énoch éthiopiens et slaves, sont devenues, dans le livre d'Énoch des mystiques de la Merkaba, des récits donnés à Rabbi Ismaël par Metatron de ses métamorphoses et de la hiérarchie du trône et des anges. Il est impossible de ne pas remarquer la ligne d'un développement continu dans cette mystique d'Énoch ; de plus, le Livre hébreu d'Énoch n'est pas le seul lien entre la première légende d'Énoch et la dernière mystique juive. Certains de ces motifs mythiques les plus anciens ne se trouvent pas dans ce livre, mais dans un texte magique extrêmement intéressant, du point de vue mythographique, la « *Havdala** de Rabbi Akiba », dont il existe plusieurs manuscrits qui ne sont pas encore publiés [100]. Dans les « Grandes Hekhaloth », d'autre part, nous trouvons Metatron cité seulement une fois dans un chapitre qui

* Séparation. *(N.d.T.)*

appartient à la couche la plus récente : les chapitres anciens ne le mentionnent pas du tout [101].

C'est après le début du IIe siècle de l'ère vulgaire, probablement pas avant, que le patriarche Énoch a été identifié selon ses métamorphoses à l'ange Yahoel ou Yoel, qui occupe une position importante et quelquefois élevée dans les documents les plus anciens de la mystique du trône et dans les apocalypses [102]. Les caractères les plus remarquables de cet ange ont été maintenant transférés à Metatron. Nous trouvons aussi Yahoel comme le premier dans les diverses listes des « Soixante-dix noms de Metatron », établies dans la période gaonique (VIIe au XIe siècle [103]). Le Talmud babylonien ne contient que trois mentions de Metatron, et le plus important de ces passages n'a pas de sens si on le rapporte au nom de Metatron [104]. Il remonte à une tradition du début du IVe siècle, selon laquelle Metatron est l'ange dont il est dit dans Exode, XXIII, 20 *sq.* : « Prends garde à lui car mon nom est en lui. » L'explication se trouve dans le dixième chapitre de l'Apocalypse d'Abraham, déjà mentionné plusieurs fois, où l'ange Yahoel dit à Abraham : « Je suis appelé Yahoel... une puissance en vertu du nom ineffable qui demeure en moi. » Que le nom Yahoel contienne le nom de Dieu, c'est évident, Yaho étant une abréviation du tétragramme YHWH, que l'on employait souvent d'une façon spéciale dans les textes portant sur le syncrétisme judéo-hellénique. Le même Yahoel est mentionné dans la littérature gnostique juive par l'expression « petit Yaho » ; ce terme à la fin du IIe siècle avait déjà fait son chemin dans les textes gnostiques non juifs [105], mais était considéré par les mystiques de la Merkaba comme le surnom le plus élevé de Metatron, expression qui semblait pour les profanes frôler le blasphème [106]. Aussi, dans le passage talmudique cité ci-dessus, la prétention que le verset de l'Exode, XXIV, 1 : « Monte vers YHWH », se rapporte à Metatron, semble contenir une reconnaissance

implicite de ce dernier comme « petit Yaho » ; ce qui est devenu explicite dans les textes postérieurs [107].

On peut aussi mentionner un exemple très frappant de l'opiniâtreté extrême avec laquelle les anciennes traditions ont été gardées dans la littérature mystique juive, souvent à des places insolites. Dans l'Apocalypse d'Abraham, Yahoel apparaît comme le maître spirituel du patriarche, à qui il explique les mystères du monde du trône et du jugement dernier, exactement comme le fait Metatron dans les traités des Hekhaloth. Abraham est ici le prototype du novice qui est initié au mystère, de même qu'il l'est à la fin du *Sepher Yetsira*, le « Livre de la Création », document dont la date précise n'est pas connue, mais dont je me propose de discuter les caractéristiques, à la fin de cette conférence. Dans l'Apocalypse, nous le voyons initié aux mystères de la Merkaba, de même que dans le *Sepher Yetsira* il lui est accordé de pénétrer dans les mystères de la spéculation cosmogonique. Il est assez surprenant de lire, dans un manuscrit provenant des mystiques juifs du XIIe siècle en Allemagne, que Yahoel était le maître d'Abraham et lui enseignait la Tora. Le même document mentionne aussi expressément Yahoel comme l'ange qui – dans le passage talmudique présenté ci-dessus – invite Moïse à monter au ciel [108]. Ainsi la tradition attachée à son nom s'est encore continuée dans la littérature médiévale.

Si la signification du nom de Yahoel est assez claire, celle de *Metatron* est complètement obscure. Il y a eu plusieurs tentatives pour jeter la lumière sur l'étymologie de ce mot [109] ; l'interprétation la plus répandue est celle selon laquelle Metatron est le raccourci de *Metathronios*, c'est-à-dire « celui qui se tient près du trône (de Dieu) », ou « celui qui occupe le trône proche du trône divin ». Le dernier exemplaire du Livre d'Énoch (hébreu) mentionne effectivement ce trône, mais il n'y a pas la moindre trace que l'auteur

découvrît un lien entre le nom de l'archonte et son trône. Le fait est que toutes ces étymologies sont autant de conjectures et que leur explication savante ne mène nulle part. Il n'y a pas de mot comme *Metathronios* en grec et il est tout à fait invraisemblable que les juifs aient produit ou inventé une telle expression grecque. Dans la littérature talmudique, le mot *θρίνος* n'est jamais employé à la place de son équivalent hébreu. D'autre part, le redoublement du *t* et la terminaison *ron* suivent un modèle que l'on retrouve dans tous ces textes. Ainsi on peut observer à la fois la terminaison et la répétition de la consonne, par exemple, dans des noms comme Zoharariel et Adiriron. Il peut venir aussi à l'esprit que *on* et *ron* aient été les constituants fixes et typiques de noms mystérieux plutôt que des syllabes présentant un sens. Il est tout à fait possible que le mot Metatron ait été choisi pour des motifs strictement symboliques et représente l'un des innombrables noms mystérieux qui abondent dans les textes des Hekhaloth, non moins que dans les écrits gnostiques ou dans les papyrus magiques. Ce mot, formé originellement, selon toute apparence, pour remplacer le nom de Yahoel comme *vox mystica*, a pris progressivement sa place. Il est intéressant, soit dit en passant, que l'orthographe dans les citations les plus anciennes et les manuscrits est Myttaron*, fait qui échappe le plus souvent ; cela semblerait suggérer que le mot était prononcé Meetatron plutôt que Metatron. Comme une transcription du grec *epsilon* dans le mot *Meta*, le *yod* dans le nom apparaîtrait tout à fait superflu.

Dans la description souvent purement imaginative de la sphère des anges que l'on trouve dans le livre hébreu d'Énoch de la période de la Merkaba, le rang de Metatron est toujours placé très haut. Néanmoins,

* En lettres hébraïques dans le texte. *(N.d.T.)*

les écrits classiques de l'école de la Merkaba ne contiennent aucun indice qu'il doive être regardé comme ne faisant qu'un avec la gloire qui apparaît sur le trône. Dans toute cette littérature, Metatron – ou quel que soit le nom qu'on lui donne – occupe la position la plus haute de tous les êtres créés, tandis que l'occupant du trône dont il est parlé dans la *Shiur Koma* est en fin de compte le Créateur lui-même. Aucune tentative n'a été faite pour franchir ce gouffre ; ce que l'on a dit de la relation du mystique vis-à-vis de son Dieu dans son extase est vrai aussi de l'élévation suprême du prince des anges lui-même. Ce dernier est incidemment appelé aussi Anafiel, selon une tradition indépendante qui a laissé des traces dans les « Grandes Hekhaloth » et les caractères donnés à cet ange permettent d'affirmer qu'Anafiel n'est pas simplement un nom de plus pour Metatron, mais est le nom d'une autre figure qui, pour quelques mystiques, a occupé ce rang suprême [110].

Le voile cosmique

Plusieurs textes ont conservé les codifications de la mystique du trône, qui abondent surtout parmi les voyageurs de la Merkaba, et les listes étudiées des problèmes et des questions relatives à ce contexte. Celles-ci n'appartiennent pas toutes à la même période particulière ; des sujets qui semblent être d'une grande importance dans un texte ne sont pas même mentionnés dans un autre. Une telle codification de la mystique du trône se trouve, par exemple, dans le court traité des Hekhaloth qui remonte probablement au VIIIe siècle [111]. Ici, la description imaginative des objets a déjà atteint des proportions baroques ; à l'origine, ces objets étaient considérés réellement, ils sont envisagés maintenant, dans leur majeure partie, pour un but d'édification.

Un résumé plus concis des principaux sujets de la mystique de la Merkaba, apparemment fondé sur un traité des Hekhaloth, se trouve dans le Midrach des proverbes de Salomon [112]. Là, surtout, Rabbi Ismaël apparaît comme le représentant de la tradition ésotérique. Dans ce cas, il énumère les questions que Dieu demandera aux docteurs de la Tora, le Jour du Jugement ; la dernière partie de cet examen comporte les questions qui se rapportent à la doctrine ésotérique :

« Si quelqu'un qui est versé dans le Talmud se présente devant le Saint, béni soit-il, Celui-ci lui dit : "Mon fils, puisque vous avez étudié le Talmud, pourquoi n'avez-vous pas aussi étudié la Merkaba et n'avez-vous pas reconnu Ma splendeur ? Car aucun des plaisirs que j'ai dans Ma création n'égale celui qui m'est donné quand les savants s'asseyent et étudient la Tora et, en regardant au-delà, voient, contemplent et méditent ces questions : Comment est le trône de Ma gloire ; à quoi servent la première de ses marches ; à quoi sert la seconde ; à quoi servent la troisième et la quatrième ; comment est le *Khashmal* (vu par Ézéchiel dans sa vision), combien d'expressions différentes prend-il en une heure et quel côté sert-il ; comment est la lumière céleste ; combien de visages rayonnants sont visibles entre ses épaules ; et quel côté sert-il ; et même une question plus grande que tout ceci : le fleuve de feu sous le trône de Ma gloire et qui l'entoure comme une muraille de briques, combien de ponts le franchissent ; de combien est la distance entre un pont et le suivant, et si je le traverse, sur quel pont le traversé-je ; quel pont prennent les *ofannim* (une classe d'anges) et quel est celui que prennent les *galgalim* (une autre classe) ; encore plus extraordinaire que tout ceci : comment suis-je des ongles de Mes pieds jusqu'à la raie de Mes cheveux ; quelle est la mesure de Ma paume et celle de Mes orteils. Encore plus extraordinaire que tout ceci : comment est le trône de Ma gloire et quel côté

présente-t-il chaque jour de la semaine. Et n'est-ce pas Ma grandeur, n'est-ce pas Ma gloire et Ma beauté que mes enfants connaissent Ma splendeur à travers ces mesures ? Et à ce sujet, David a dit : 'Ô Seigneur, que tes œuvres sont multiples !'" »

Il ressort de ce passage que toutes ces questions étaient systématiquement discutées, bien que quelques-unes ne soient pas mentionnées dans les textes qui ont été conservés. Nous avons plusieurs descriptions vivantes des ponts dans le monde de la Merkaba, par exemple, dont on ne trouve aucune mention dans les « Grandes Hekhaloth » et le Livre d'Énoch.

Parmi les objets les plus importants que Metatron décrit au Rabbi Ismaël, se trouve le voile cosmique ou rideau devant le trône, qui cache la gloire de Dieu à l'armée des anges. L'idée d'un tel voile semble être très ancienne ; on y fait déjà allusion dans les passages haggadiques du IIe siècle. L'existence de voiles dans la sphère resplendissante des éons est aussi mentionnée dans un écrit copte appartenant à l'école gnostique, la *Pistis Sophia*[113]. Or ce rideau cosmique, comme il est décrit dans le Livre d'Énoch, contient les images de toutes les choses qui, depuis le jour de la création, ont une réalité préexistante, pour ainsi dire, dans la sphère céleste[114]. Toutes les générations, toutes les existences et toutes les actions sont tissées dans ce rideau ; celui qui le voit pénètre en même temps dans le mystère de la Rédemption messianique, car le cours de l'histoire, la lutte finale et les actes du Messie sont déjà d'une façon préexistante réels et visibles. Comme nous l'avons vu, cette combinaison de la connaissance telle qu'elle est relatée dans la Merkaba et les Hekhaloth avec une vision de la fin messianique – c'est-à-dire l'inclusion d'une connaissance apocalyptique et eschatologique – est très ancienne. Elle domine l'Apocalypse d'Abraham et le Livre d'Énoch, non moins que les divers traités des Hekhaloth, quatre ou huit siècles plus tard. Tous contiennent des

descriptions variées de la fin du monde, et des calculs de la date fixée pour la rédemption[115]. De fait, il y a un passage dans les « Grandes Hekhaloth » où la signification de la vision de la Merkaba se résume dans cette question : « Quand verra-t-il la majesté céleste ? Quand entendra-t-il parler du temps final de la rédemption ? Quand percevra-t-il ce qu'aucun œil n'a encore perçu[116] ? » Selon ces mystiques, ce qui appartient maintenant au domaine de la doctrine mystérieuse deviendra une connaissance universelle dans l'âge messianique. « Le trône et la gloire qui repose sur lui seront aussitôt révélés à tous les habitants du monde[117]. » En même temps, les raisons, maintenant obscures, des commandements de la Tora seront aussi révélées et deviendront claires[118].

Il convient de le dire, ce qui pourrait être appelé une nostalgie apocalyptique fut le moteur le plus puissant de toute la mystique de la Merkaba. L'attitude de ces mystiques envers la réalité de l'histoire est même plus nettement négative que celle des théologiens juifs contemporains, les haggadistes[119]. Les conditions déprimantes de cette période, le commencement de l'ère de persécution par l'Église depuis le IVe siècle, ont orienté les intérêts religieux des mystiques vers le monde plus haut de la Merkaba ; du monde de l'histoire, le mystique passe à la période préhistorique de la création, dans la vision de laquelle il cherche une consolation, ou à la post-histoire de la rédemption. Malheureusement, les sources à notre disposition ne jettent aucune lumière sur le milieu social des fondateurs et des chefs du mouvement. Comme je l'ai dit au commencement de cette conférence, ils n'ont que trop bien réussi à sauver leur anonymat.

Vestiges des spéculations gnostiques sur les éons

En opposition à cette connexion entre la mystique du trône et la mystique apocalyptique qui, comme nous l'avons vu, est très étroite, il existe dans les écrits qui nous sont parvenus une séparation entre l'eschatologie et la cosmogonie, entre la fin des choses et leur commencement. À cet égard, la mystique de la Merkaba ne diffère pas seulement des formes du gnosticisme non juives mais aussi du Kabbalisme de la période postérieure, où la connexion entre les deux doctrines est excessivement étroite. De plus, l'exposé relativement succinct, consacré à ce sujet sous le titre de réflexions sur la *Maase Berechith*, est une cosmologie plutôt qu'une cosmogonie ; l'accent est mis, autant que nous sommes capables d'en juger, sur l'ordre du cosmos plutôt que sur le drame de la création, qui joue un rôle si important dans la mythologie des gnostiques. Il suffit de lire les « Baraitoth sur l'œuvre de la Création » qui renferment quelques fragments appartenant à cette période – dans une édition comparativement récente, – et dont le lien à la mystique de la Merkaba est évident, pour remarquer la différence entre la spéculation de la Merkaba et le gnosticisme [120]. La cause en est manifeste : le royaume de la « plénitude » divine, le *pleroma* des gnostiques, qui déroule d'une façon dramatique la succession des éons, est directement lié au problème de la création et de la cosmogonie, tandis que, pour les mystiques de la Merkaba qui ont remplacé par le monde du trône le *pleroma* et les éons, ce problème n'a aucune signification. Les éléments du monde du trône : les *hasmalim*, les *ofannim* et les *hayoth*, les *seraphim*, etc., ne peuvent plus être interprétés en termes de drame cosmogonique ; le seul lien entre ce royaume et le problème de la création était, comme nous l'avons vu, l'idée d'un rideau cosmique. Nous touchons là un des

points les plus importants de la différence entre la mystique de la Merkaba et le Kabbalisme ; ce dernier se distingue par un intérêt renouvelé pour une spéculation purement cosmogonique, dont l'esprit est assez souvent entièrement gnostique. Dans la littérature primitive – certainement pendant la période représentée par les Hekhaloth – les questions théorétiques n'ont aucune place ; son caractère est descriptif et non spéculatif, et cela est particulièrement vrai des meilleurs types de ce genre. Néanmoins, il est possible qu'il y eut une phase spéculative dans le début et que le fameux passage dans la Michna qui interdit ces questions : « Qu'est-ce qui est au-dessus et qu'est-ce qui est en dessous ? Qu'est-ce qui est avant et qu'est-ce qui sera après ? » se rapporte à une spéculation théorétique à la manière des gnostiques qui discutaient pour savoir qui nous étions, ce que nous sommes devenus, où nous étions ou bien où nous sommes placés, de quel côté nous nous hâtons, de quelles erreurs nous sommes rachetés [121].

Un fait se présente ainsi : il existe une preuve indubitable selon laquelle certains groupes de gnostiques juifs essayèrent de rester dans la communauté religieuse du judaïsme rabbinique ; la spéculation gnostique et la pensée semi-mythologique apparentée ont toujours été très vivantes. Les traces d'une telle conception dans la littérature haggadique sont peu nombreuses, mais elles existent. Ainsi, par exemple, il y a la sentence bien connue du maître babylonien Rav au IIIe siècle de l'ère vulgaire : « Les qualités avec lesquelles le monde a été créé sont au nombre de dix : la sagesse, l'intuition, la connaissance, la force, l'appel, la puissance, la justice, la droiture, l'amour et la compassion [122]. » Ou bien il y a la mention suivante des sept hypostases, d'idées générales analogues à celles si souvent rencontrées dans les noms des éons gnostiques. « Sept *middoth* servent devant le trône de gloire : la sagesse, la droiture et la justice, l'amour et la

miséricorde, la vérité et la paix [123]. » Ce que les éons et les archontes sont aux gnostiques, les *middoth* le sont, à cette forme de spéculation, c'est-à-dire les attributs hypostasiés de Dieu.

Mais beaucoup plus importants sont les vestiges de cette spéculation sur les éons qui ont été gardés dans le texte kabbalistique le plus ancien, le livre *Bahir*, très obscur et maladroit, édité en Provence au XIIe siècle [124]. Ce bref document de la théologie kabbalistique consiste, du moins en partie, en compilations et en éditions de textes beaucoup plus anciens, qui de concert avec d'autres écrits de l'école de la Merkaba ont fait leur chemin d'Orient en Europe. Il y a quelques années, j'ai eu la chance de faire une découverte qui m'a permis d'identifier l'une de ces sources orientales, je veux parler du livre *Raza Rabba*, *Le grand mystère*, que plusieurs auteurs orientaux du Xe siècle comptent parmi les écrits ésotériques les plus importants et que l'on croyait perdu jusqu'à présent [125]. Heureusement, plusieurs longues citations de cet ouvrage ont été gardées dans des écrits du XIIIe siècle de mystiques juifs dans l'Allemagne du Sud ; ces citations ne laissent aucun doute que le livre *Bahir* fut en grande partie fondé directement sur cet ouvrage [126]. Ainsi on comprend comment des *termini technici* gnostiques, des symboles et des mythologèmes ont été employés par les premiers kabbalistes qui ont écrit leurs œuvres en Provence durant le XIIe siècle. Ce point évidemment a une incidence importante sur la question des origines du Kabbalisme médiéval en général. On peut considérer comme certain qu'en plus du *Razza Rabba*, qui semble avoir été une rencontre entre un Midrach mystique et un texte des Hekhaloth avec un fort élément mystique, d'autres fragments similaires d'anciens écrits, agrémentés d'extraits gnostiques écrits en hébreu, sont passés de l'Orient en Provence. C'est ainsi que des restes d'idées gnostiques, transmises de cette façon,

sont entrés dans le courant de la pensée mystique par l'intermédiaire du Livre *Bahir*, pour devenir l'une des principales influences qui ont informé la théosophie des kabbalistes du XIIIe siècle.

Le « Livre de la Création »

L'existence de tendances spéculatives gnostiques dans le voisinage immédiat de la mystique de la Merkaba a son parallèle dans les écrits groupés sous le nom de *Maase Berechith*. Ceux-ci renferment un document – le *Sepher Yetsira* ou Livre de la Création – qui représente un essai théorétique sur les problèmes de cosmologie et de cosmogonie[127]. Le texte contient probablement des interpolations faites à une période postérieure, mais sa connexion avec la littérature de la Merkaba est tout à fait évidente, du moins en ce qui concerne la terminologie et le style. Écrit probablement entre le IIIe et le VIe siècle, cet ouvrage se distingue par sa brièveté ; même la plus étendue de ces recensions ne dépasse pas seize cents mots. Historiquement, il représente les textes spéculatifs les plus anciens qui existent et sont écrits en hébreu. La méditation mystique semble avoir été une des sources à laquelle l'auteur a puisé son inspiration, autant que l'imprécision et l'obscurité de ce texte permettent de porter un jugement sur ce point. Le style est à la fois pompeux et laconique, ambigu et dogmatique – c'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que le livre soit invoqué, à la fois, par des philosophes médiévaux et par des kabbalistes. Son sujet principal, ce sont les éléments du monde qui se trouvent dans les dix nombres élémentaires et premiers, les *Sephiroth*, comme le livre les appelle, et les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu. Ceux-ci représentent ensemble les forces mystérieuses dont la convergence a produit les diverses combinaisons que l'on peut observer à

travers toute la création ; ce sont les « trente-deux sentiers mystérieux de la sagesse », avec lesquels Dieu a créé tout ce qui existe. Les *Sephiroth* ne sont pas précisément dix étapes, ou ne signifient pas dix étapes, dans leur développement ; le fait n'est pas aussi simple que cela. Mais « leur fin est dans leur commencement et leur commencement dans leur fin, comme la flamme est liée au charbon ; fermer votre bouche de peur qu'elle ne parle et votre cœur de peur qu'il ne pense ». Quand l'auteur a analysé la fonction des *Sephiroth* dans sa cosmogonie, ou plutôt a suggéré une solution sous une forme plus ou moins dogmatique, il continue d'expliquer la fonction des lettres dans la création : « [Dieu] les a dessinées, taillées, combinées, pesées, interchangées et par elles il a produit toute la création et tout ce qui est destiné à être créé. » Ensuite il poursuit sa discussion, ou plutôt il dévoile la signification mystérieuse de chaque lettre dans les trois royaumes de la création qui lui sont connus : l'homme, le monde des étoiles et des planètes, et le flux rythmique du temps à travers le cours de l'année. On y voit d'une façon évidente la combinaison de la dernière mystique grecque, peut-être même la dernière mystique numérologique néoplatonicienne, avec des formes de pensée nettement juives à propos des mystères des lettres et du langage[128]. Des éléments de la mystique de la Merkaba n'y manquent pas non plus ; l'auteur semble avoir cherché dans la Merkaba une idée cosmologique, et non pas sans succès, car il apparaît que les *hayoth* dans la Merkaba décrite par Ézéchiel, c'est-à-dire les « êtres vivants » qui portent la Merkaba, sont pour lui liés aux *Sephiroth* comme à des « êtres numériques vivants ». Car, vraiment, ce sont des « nombres » très particuliers dont il est dit que « leur aspect est comme un éclair de lumière et leur terme est sans fin ; Sa parole est en eux quand ils sortent de Lui ou y retournent ; à Son commandement, ils se

hâtent avec rapidité comme un tourbillon et devant Son trône ils se prosternent ».

Diverses particularités de terminologie employées dans ce livre, y compris quelques curieux néologismes. qui ne trouvent aucune explication naturelle dans la phraséologie hébraïque, font penser à des termes grecs ; beaucoup de détails attendent encore une interprétation [129]. La signification précise de la phrase *Sephiroth belimah*, que l'auteur emploie constamment et qui peut être la clé pour comprendre la pensée de son esprit quand il parle des *Sephiroth*, est affaire de spéculation. Le second mot *belimah*, qui est destiné à indiquer ou à qualifier la nature spécifique de ces « nombres », a été expliqué ou traduit, suivant les théories de plusieurs écrivains et traducteurs : les *Sephiroth* infinies, ou les *Sephiroth* fermées, abstraites, ineffables, absolues, ou même les *Sephiroth* hors du néant. Si l'auteur de ce livre a désiré être obscur, il a certainement réussi au-delà de ses désirs. Même la substance de sa cosmogonie, comme elle est présentée au chapitre sur les *Sephiroth*, est encore un sujet de discussion. Sur la question de savoir si l'auteur croit à l'émanation de ces *Sephiroth* les unes des autres et de Dieu, il est possible de constater des points de vue directement opposés. Selon certains écrivains, l'auteur identifie les *Sephiroth* avec les éléments de la création (l'esprit de Dieu, l'éther, l'eau, le feu et les six dimensions de l'espace). D'autres interprètes que je suis incliné à suivre voient dans sa description une tendance vers un parallélisme ou une corrélation entre les *Sephiroth* et les éléments. En fait, les *Sephiroth* sont perçues dans une attitude d'adoration devant le trône de Dieu, comme l'armée des anges dans la littérature de la Merkaba, représentent un élément entièrement nouveau qui est étranger à la conception des visionnaires classiques de la Merkaba.

D'autre part, on ne peut pas négliger la connexion du « Livre de la Création » avec la théorie de la magie

et de la théurgie qui, comme nous l'avons vu, joue son rôle dans la mystique de la Merkaba [130]. L'ascension extatique vers le trône n'est pas le seul élément de cette mystique ; elle embrasse aussi diverses autres techniques qui sont beaucoup plus proches des pratiques magiques. L'une d'elles, par exemple, est « l'imposition, ou le revêtement du nom », rite tout à fait cérémoniel dans lequel le magicien s'imprègne, pour ainsi dire, du grand nom de Dieu [131]. Il accomplit ainsi un acte symbolique, en revêtant un habit dans le tissu duquel le nom a été tissé [132]. L'adjuration du prince ou archonte de la Tora, *Sar Tora*, appartient à la même catégorie [133]. La révélation que l'on cherche à travers de tels rites est identique à celle de la vision de la Merkaba. Le « Prince de la Tora » révèle les mêmes mystères que la voix qui parle du trône de feu : le secret du ciel et de la terre, les dimensions du démiurge et les noms mystérieux, dont la connaissance donne une grande puissance sur tout. En outre, il est vrai que ces pratiques magiques offrent la promesse d'autres choses, c'est-à-dire une connaissance plus compréhensive de la Tora qui se manifeste surtout dans le fait que l'adepte ne peut plus oublier ce qu'il a appris. Des effets semblables étaient considérés, par les mystiques des Hekhaloth, comme importants mais non d'un intérêt vital, dans la mesure où ceux-ci essayaient de rester en conformité avec le judaïsme rabbinique. Cette tendance trouve son expression dans l'accent mis dans les « Grandes Hekhaloth » sur leur lien avec la tradition halakhique. Ces doctrines théurgiques forment une sorte de point de rencontre pour la magie et l'extatisme. L'élément théurgique est souligné dans divers écrits qui manifestent de multiples points de contact avec les traités des Hekhaloth, comme, pour prendre quelques exemples, *Harba-deMoche*, « Le glaive de Moïse », la « *Havdala* de Rabbi Akiba » et les recettes qui sont conservées dans le livre *Shimmushe Tehillim*, dont le titre signifie

« L'emploi mystérieux des psaumes ». Ces derniers ont eu une renommée durable, sinon tout à fait différente, dans la vie et le folklore juifs[134].

Théurgie, réinterprétation morale de la Merkaba

Si la mystique de la Merkaba dégénère ainsi en plusieurs cas dans une magie pure et simple, dans d'autres elle prête à une réinterprétation morale. Originellement, l'ascension de l'âme n'était en aucune façon conçue comme un acte de pénitence, mais dans les derniers temps, on a considéré comme s'y rapportant l'ancienne sentence du Talmud : « grande est la repentance... car elle conduit au trône de gloire » – du Babylonien Gaon Jehudai (VIIIe siècle). Dans cette conception, l'acte de pénitence ne fait qu'un avec le voyage extatique à travers les sept cieux[135]. Déjà dans l'un des traités des Hekhaloth, les cinq premiers palais, parmi les sept à travers lesquels l'âme doit passer, sont placés parallèlement à certains degrés ou étapes de la perfection morale. Ainsi Rabbi Akiba dit à Rabbi Ismaël : « Quand je suis monté dans le premier palais, j'étais pieux *(hassid)*, dans le second palais j'étais pur *(tahor)*, dans le troisième, juste *(yashar)*, dans le quatrième j'étais en union avec Dieu *(tamim)*, dans le cinquième je montrais de la sainteté devant Dieu ; dans le sixième je disais la *kedusha* devant Lui qui a parlé et créé afin que les anges gardiens ne puissent pas me faire du mal ; dans le septième palais, je me tiens droit de toutes mes forces, tremblant de tous mes membres, et je dis la prière suivante : Gloire à Toi, qui m'as exalté, gloire à Toi au plus haut des demeures de grandeur[136]. »

Cette tendance à mettre les étapes de l'ascension en parallèle avec les degrés de perfection soulève évidemment la question de savoir si nous ne sommes

pas ici en face d'une réinterprétation mystique de la Merkaba elle-même. N'y avait-il pas une tentation de regarder l'homme comme le représentant de la divinité, son âme comme le trône de gloire, etc. ? Un pas a été fait dans ce sens par Macaire d'Égypte, l'un des premiers représentants de la mystique monastique chrétienne du IVe siècle. « Le début de sa première homélie donne comme un programme de sa foi mystique. Il offre une explication nouvelle de la vision obscure d'Ézéchiel (c'est-à-dire de la Merkaba)... selon Macaire, le prophète contemple « le mystère de l'âme qui est sur le point de recevoir son maître et de devenir un trône de sa gloire [137] ». Nous trouvons une réinterprétation analogue de la Merkaba parmi les mystiques juifs dans la phrase trois fois répétée d'un talmudiste palestinien du IIIe siècle, Simeon ben Lakish : « Les Patriarches (à savoir Abraham, Isaac et Jacob) sont la Merkaba [138]. » L'auteur essaye de justifier cette assertion audacieuse par un raisonnement exégétique ingénieux basé sur certaines expressions scripturaires, mais il est clair que l'exégèse ne fournit que l'occasion de le faire, elle n'en est pas le motif ; celui-ci est purement et incontestablement mystique.

Il faut insister sur le fait que ces tendances sont étrangères à l'esprit de la littérature des Hekhaloth ; nous ne trouvons dans celle-ci aucune de ces interprétations symboliques de la Merkaba qui ont été reprises et perfectionnées par les kabbalistes. Son sujet n'est jamais l'homme, serait-il même un saint. La forme de mystique qu'elle représente ne porte aucun intérêt particulier sur l'homme en tant que tel ; son regard est fixé sur Dieu et son aura, sur la sphère rayonnante de la Merkaba, à l'exclusion de toute autre chose. Pour la même raison, elle ne donne aucune contribution au développement d'une idée morale nouvelle sur le véritable juif pieux. Toute son originalité est du côté extatique, tandis que l'aspect moral est dénué, pour ainsi parler, de vie. Les

doctrines morales que l'on trouve dans la littérature des Hekhaloth sont pâles et sans vigueur ; l'idéal auquel se consacre le mystique des Hekhaloth est celui du visionnaire qui détient les clés pour les mystères du royaume divin et qui révèle ces visions en Israël. La vision et la connaissance, en un mot, la Gnose de ce genre, représente pour lui l'essence de la Torah et de toute sagesse humaine et cosmique possible.

CHAPITRE III

Le Hassidisme dans l'Allemagne médiévale

Apparition du Hassidisme en Allemagne

Au Moyen Âge, les juifs d'Allemagne se sont tenus à l'écart des discussions des problèmes théologiques et philosophiques qui ont exercé une influence si profonde sur la pensée juive de la même période en Orient, en Espagne, en Italie, et qui ont suscité des développements nouveaux et importants dans la vie culturelle de ces communautés. L'introduction de valeurs et d'idées nouvelles dans le domaine de la métaphysique, de l'éthique et de l'anthropologie par les théologiens et les philosophes juifs de cette époque, tout le mouvement qui peut être représenté comme la lutte entre Platon et Aristote à propos de l'héritage biblique et talmudique du judaïsme, était presque inconnu des communautés juives d'Allemagne et de la France du Nord. Vraiment l'étude du Talmud était poursuivie avec un enthousiasme qui n'a pas encore été dépassé jusqu'à présent ; nulle part ailleurs on a donné tant d'importance à l'enseignement, tant de zèle à poursuivre son étude. Mais cet intérêt pour la casuistique de la Sainte Loi n'était pas doublé d'un goût véritable pour la pensée spéculative.

Toutefois, cela ne veut pas dire que les juifs allemands n'ont apporté aucune contribution à l'histoire de la religion juive dans la Diaspora. Leurs chefs spirituels étaient étrangement dénués d'originalité dans le domaine de la métaphysique. Ils se sont montrés incapables de tirer un parti effectif même des quelques éléments de la pensée philosophique qui furent peu à peu absorbés. Mais une empreinte significative et durable fut marquée sur l'esprit de cette grande communauté juive par le soulèvement des Croisades, par les sauvages persécutions de cette période et le courage constant des juifs devant le martyre. Désormais, il y eut un nouvel élément dans le caractère du judaïsme allemand, un élément qui devait son développement à des raisons purement religieuses, mais qui ne trouva jamais une expression philosophique adéquate. Sa marque particulière est à chercher dans le mouvement auquel on a donné le nom de Hassidisme allemand, c'est-à-dire dans les activités de certains groupes d'hommes que leurs contemporains appelaient déjà d'une dénomination spéciale *Hasside Achkenaz*, « les hommes pieux d'Allemagne ».

L'apparition du Hassidisme fut l'événement décisif dans le développement religieux des juifs allemands. De tous les facteurs qui ont déterminé la religion profonde de cette communauté, ce fut le plus grand jusqu'au changement qui eut lieu au XVII[e] siècle sous l'influence du dernier Kabbalisme qui naquit à Safed en Palestine. À strictement parler, ce fut le seul événement religieux considérable dans l'histoire du judaïsme allemand. Son importance repose sur le fait qu'il réussit déjà au Moyen Âge à susciter le triomphe de valeurs religieuses et d'idéaux nouveaux qui furent admis par la masse du peuple en Allemagne et pour la communauté juive allemande, la victoire fut complète. Là où le Kabbalisme d'Espagne du XIII[e] siècle avait échoué, le Hassidisme allemand réussit. En effet, le Kabbalisme ne devint un facteur

historique réel que beaucoup plus tard, après l'expulsion des juifs d'Espagne et quand Safed fut devenu un nouveau centre. Loin d'être isolés, les hassidim furent intimement liés à toute la vie juive et à tous les intérêts religieux du peuple ; ils furent reconnus comme les représentants d'un type de vie juive idéale, même dans les endroits où leurs principes ne furent jamais mis en pratique. À côté des grands documents de la Halakha, la littérature classique du Hassidisme, malgré son profond respect pour les commandements divins, n'a pas toujours été en parfaite conformité avec eux ; elle a conservé un prestige véritablement canonique, non parmi les représentants de l'enseignement talmudique qui ont à peine lu des documents comme le « Livre des Dévots », sans éprouver quelque nausée, mais chez le bourgeois ou le « chef de maison » pieux, le *baal bayith*. Ainsi le Hassidisme échappait au sort des premiers kabbalistes qui restèrent toujours une petite secte aristocratique et dont les idées et les valeurs ne pénétrèrent jamais dans la conscience commune de leurs contemporains. Bien que la période créatrice de ce mouvement ait été relativement courte, environ un siècle, de 1150 à 1250, son influence sur les juifs de l'Allemagne fut durable ; les idées religieuses auxquelles elle a donné naissance et qu'elle a rendues vivantes, ont gardé leur vitalité pendant des siècles. C'est à elles que les juifs allemands doivent en grande partie leur force intérieure et leur dévotion qui se manifestèrent quand des nouveaux orages de persécutions s'élevèrent.

Comme l'aristocratie talmudique avant lui, le Hassidisme a trouvé ses chefs parmi cette famille remarquable qui, pendant des siècles, a pourvu les communautés juives des bords du Rhin de chefs spirituels : les Kalonymides, qui sont venus d'Italie sur le Rhin et qui, à Spire, à Worms et à Mayence, formèrent une aristocratie dans les communautés. Les trois hommes qui créèrent le Hassidisme appartenaient tous

à cette famille. Samuel le hassid, le fils de Kalonymus de Spire qui vivait au milieu du XIIe siècle [1] ; son fils Yehuda le hassid, de Worms, qui mourut à Ratisbonne en 1217 [2] ; et le disciple et parent de ce dernier, Eléazar ben Yehuda, de Worms, qui mourut entre 1223 et 1232 [3]. Tous trois exercèrent une influence profonde et durable sur leurs contemporains ; Yehuda le hassid en particulier garda une position sans rivale comme chef religieux, tant que le Hassidisme lui-même demeura une force vivante. Un contemporain a dit de lui : « Il aurait été un prophète s'il avait vécu au temps des prophètes [4]. » Comme Isaac Luria de Safed, dans la suite, lui aussi devint bientôt une figure légendaire douée de proportions mythiques ; presque de la même manière, les personnalités des deux autres chefs du Hassidisme allemand tendirent à disparaître derrière la jungle tropicale de légendes qui a poussé autour d'eux. Ces légendes ont été conservées non seulement en hébreu, mais aussi dans une version yiddish, le « Maase Buch* » que Gaster a traduit en anglais [5]. Elles ne donnent pas toujours un tableau fidèle de ce qu'était en fait le Hassidisme, mais elles nous racontent plutôt ce que l'imagination populaire aurait aimé qu'il soit. Et cette altération, aussi, n'est pas sans signification pour comprendre les facteurs décisifs qui furent à l'œuvre dans ce mouvement.

Peu d'écrits de Samuel le hassid ont été conservés, tandis que la plupart des écrits de son fils Yehuda nous ont été transmis, mais dans la forme donnée par ses disciples. D'autre part, Eléazar de Worms, le plus zélé de tous les apôtres à l'égard de son maître, a laissé toute une littérature qui est un véritable dépôt de la pensée hassidique primitive, et qui renferme en particulier le corps entier de la première doctrine mystique, dans la mesure où elle était connue des

---

* Livre des Légendes. *(N.d.T.)*

membres de ce groupe. Vraiment, sa vie semble avoir été consacrée à la tâche d'une codification, soit de la Halakha (dans son grand ouvrage *Rokea* dont plusieurs éditions ont été imprimées), soit d'autres matériaux et d'autres traditions. Ses écrits volumineux sont d'un intérêt considérable pour l'étude de la mystique juive ; beaucoup d'entre eux n'existent qu'en manuscrits et un savant juif émérite a fait observer une fois qu'il espérait que ceux-ci ne sortiraient jamais de leur « oubli bien mérité ». Mais le monument littéraire le plus important du mouvement, qui éclaire le plus complètement ses débuts et son originalité, est le *Sepher Hassidim* ou « Livre des dévots », une édition des testaments littéraires des trois fondateurs, et en particulier des écrits de Yehuda le hassid [6]. Bien qu'il soit dans un style commun et même gauche et ressemble souvent à une suite de moqueries ironiques plutôt qu'à une composition littéraire cohérente, c'est cependant, sans aucun doute, une des productions les plus importantes et les plus remarquables de la littérature juive. Aucune autre œuvre de cette période ne nous donne une vue aussi profonde de la vie réelle d'une communauté juive sous tous ses aspects. Pour une fois, nous sommes capables d'étudier la religion et la théologie, non pas détachées de la réalité et pour ainsi dire suspendues dans le vide de la Révélation, mais dans leur lien le plus étroit et le plus intime avec la vie quotidienne. Là où les autres auteurs et éditeurs ont placé un voile dogmatique, halakhique ou idyllique devant la réalité vivante de l'expérience religieuse, le livre relate en termes clairs les motifs contradictoires qui ont déterminé la vie religieuse du juif dans l'Allemagne médiévale. La vie, comme elle est représentée ici, bien qu'elle soit vécue à l'ombre d'une grande idée, est dépeinte avec un réalisme qui possède une qualité presque dramatique. Ainsi le « Livre des Dévots » inaugure la série malheureusement trop

brève des écrits juifs (nombre d'entre eux et non les moins importants ont été composés à une étape postérieure du développement de la mystique juive ; ces ouvrages sont aussi des documents historiques authentiques, révélant toute la vérité sur les aspects de leur temps).

Dans sa brillante analyse de la « Religious Social Tendency of the *Sepher Hassidim* », F. I. Baer a montré que « les enseignements du *Sepher Hassidim* forment un tout défini et consistant [7] » ; ils reflètent l'esprit d'une figure centrale dominante, Rabbi Yehuda le hassid, dont la position historique, selon Baer, est voisine de celle de son contemporain chrétien, saint François d'Assise. Baer a aussi soulevé de nouveau le problème de la relation entre la philosophie sociale du Hassidisme et son entourage monastique chrétien [8]. En fait, il est indéniable que certaines idées religieuses et sociales populaires communes à l'Occident catholique romain après la réforme clunisienne aient filtré aussi dans la philosophie religieuse de quelques groupes juifs. Selon Baer, cela était seulement possible en Allemagne, tandis qu'en Italie et en Espagne l'expansion des doctrines philosophiques parmi les juifs a empêché cette infiltration ou du moins a limité sa portée en menant un combat incessant contre elle. Baer décrit ces tendances comme des « stimulants qui ont servi simplement à hâter un développement spontané », mais il va plus loin que Güdemann qui croyait aussi à une connexion entre la mystique chrétienne populaire de cette période et le mouvement hassidique. Cependant, F. I. Baer fait une réserve à l'égard de leur interdépendance en arguant qu'« il n'est pas nécessaire de parler de dérivations ; des causes semblables produisent des effets semblables. La mystique était dans l'air et ses semences tombèrent sur un sol fertile, à la fois parmi les juifs et les chrétiens [9] ».

Tradition mystique et communautés juives d'Allemagne

Toutefois, ce serait une erreur d'affirmer que le retentissement sur la conscience religieuse juive de terribles souffrances pendant les Croisades fut la source d'une disposition mystique entièrement nouvelle. La vérité est la suivante : longtemps avant cette période et longtemps avant que le grand corps de la chrétienté laïque ait subi l'influence de pensées mystiques qui en retour ont pu pénétrer par la suite dans les cercles juifs, les communautés juives des bords du Rhin, centre culturel des juifs allemands, ont commencé d'absorber les éléments de l'ancienne mystique de la Merkaba. Il semble probable que cette infiltration d'une tradition plus ancienne, à la suite de laquelle toute une littérature fut transplantée, a coïncidé avec l'immigration, durant le IXe siècle, de la famille kalonymide venant d'Italie et dont nous avons déjà parlé ci-dessus. Là, grâce à l'activité infatigable d'Aaron de Bagdad, une intelligence de cette littérature s'était répandue dans des cercles très étendus [10]. Le degré de diffusion de cette renaissance de la mystique de la Merkaba sur le sol italien peut être évalué par les légendes de la « Chronique d'Ahimaaz d'Oria » ; c'est là un précieux document de la vie juive du XIe siècle, qui a été conservé comme par miracle dans la bibliothèque de la cathédrale de Tolède [11]. Il suffit de lire la poésie religieuse des juifs de l'Italie du Sud au Xe siècle, spécialement les hymnes d'Amitai ben Shefatiah, pour remarquer l'énorme influence de la mystique de la Merkaba à la fois sur son style et son contenu. Que le *Sepher Yetsira* soit déjà connu en Italie au Xe siècle, la preuve en est dans le commentaire de Sabbatai Donnolo [12]. Avec cet ouvrage, nous est parvenue une abondante littérature apparentée aux Midrachim semi-mystiques ou entièrement mystiques, ainsi que des documents variés dont nous

ne connaissons l'existence que par des citations sporadiques dans les écrits du Hassidisme.

L'influence de cette littérature sur les juifs d'Allemagne fut profonde. On en trouve des traces dans les écrits des poètes de l'ancienne synagogue d'Allemagne et des écoles allemande et française du Nord qui ont continué la tradition de la Palestine et de l'Italie. Cette poésie est souvent incompréhensible, à moins qu'on ne soit familiarisé avec la littérature de la Merkaba. Le commentaire volumineux d'un grand nombre de ces poèmes, composé par Abraham ben Azriel de Bohême, dont la publication vient d'être amorcée [13], renferme beaucoup d'idées mystiques. Il est également évident, bien qu'on l'admette moins souvent, que les écrits de nombreux talmudistes et de tosafistes (nom généralement donné à l'école des casuistes talmudiques en Allemagne et dans la France du Nord aux XIIe et XIIIe siècles) ont suivi le même genre de pensée mystique, quand ils traitent des sujets religieux. La tradition qui attribue à certains des plus fameux tosafistes une préférence pour l'étude des anciens traités mystiques, sinon pour la pratique effective des rites mystiques, n'a rien d'une légende. Les divers témoignages en ce sens sont tout à fait indépendants les uns des autres ; d'ailleurs, une étude attentive de leur apparition fortuite dans la théologie ne laisse aucun doute sur le fait qu'ils ont tiré leur origine des idées mystiques à propos de la création de la Merkaba et même de la *Shiur Koma*. L'un des plus grands maîtres de cette école de casuistes, Isaac de Dampierre, qui est le dernier que l'on puisse soupçonner d'enseignements mystiques, fut considéré comme un visionnaire [14] ; nous avons un commentaire sur le « Book of Creation », écrit par Elhanan ben Yakar de Londres, qui est basé sur ses leçons [15]. L'un de ses plus fameux élèves, Ezra de Moncontour, dont le surnom, « le prophète », n'était pas une simple appellation honorifique, est connu pour avoir

pratiqué la mystique de la Merkaba. Ses « ascensions vers le ciel » sont attestées par plusieurs témoins, et ses dons prophétiques étaient considérés comme prouvés [16]. « Il faisait des signes et opérait des miracles. On avait entendu une voix sortant d'un nuage lui parler, comme Dieu parla à Moïse. De grands savants, parmi lesquels Eleazar de Worms, après des jours de jeûne et de prière, obtinrent la révélation que toutes ses paroles étaient vérité et non duperie. Il a donné aussi des explications du Talmud comme on n'en avait jamais encore entendu auparavant, et il a révélé les mystères de la Tora et des prophètes. » Quand il annonça que l'âge messianique commencerait en 1226 et atteindrait son point culminant en 1240, l'année 5000 de la Création, la rumeur de sa prédiction se répandit très loin.

Ces traditions touchant la manière de vivre et la vision des anciens extatiques ont continué à frapper fortement l'imagination ; bien que peu se soient engagés sur leurs traces, elles s'unirent, probablement surtout dans la période des Croisades, à divers autres éléments de pensée, souvent tout à fait hétérogènes. Ainsi les idées de Saadia, le plus modéré des philosophes rationalistes qui fleurit dans la première moitié du Xe siècle, devinrent peu à peu connues ; d'une façon assez paradoxale, elles eurent une influence, grâce au style poétique, enthousiaste et quasi mystique de l'ancienne traduction, ou plutôt de la paraphrase hébraïque de sa grande œuvre, le « Livre des doctrines philosophiques et des croyances religieuses », dont l'original fut écrit en arabe. À part des éléments en partie mal compris de Saadia, il y eut une influence grandissante d'Abraham ibn Ezra et d'Abraham bar Yiya, à travers laquelle la pensée néoplatonicienne, renfermant maint caractère purement mystique, parvint dans le Nord de la France et dans le Hassidisme de l'Allemagne. Ce courant transporta aussi avec lui un mélange indéfinissable de

traditions relatives à l'occultisme dont les sources sont difficiles à indiquer ; les combinaisons les plus extraordinaires d'occultisme grec, de la magie primitive juive et de l'ancienne croyance germanique aux démons et aux sorcières se rencontrent fréquemment dans la littérature hassidique de cette période [17]. Il est caractéristique qu'Eleazar de Worms emploie le terme « philosophe » dans le même sens qu'il fut employé dans les écrits latins médiévaux sur l'alchimie et l'occultisme, c'est-à-dire comme la désignation d'un savant versé dans ces sciences occultes. Partout où dans son livre sur la psychologie un « philosophe » fait son apparition, il introduit des idées hermétiques de cette sorte [18].

Tous ces éléments sont mêlés dans la littérature richement variée du Hassidisme, mais plutôt sous la forme d'un tout amorphe et non comme les éléments d'un système. Ses auteurs, nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, se sont montrés incapables de développer ces éléments de pensée ou de produire une sorte de synthèse ; il est possible qu'ils ne furent même pas conscients des contradictions multiples de ces diverses traditions, et ils les traitèrent toutes avec le même respect. En ce qui concerne la forme de leurs écrits, il convient de noter qu'ils ne recherchèrent point l'anonymat, exception faite pour la pseudépigraphie, qui est si caractéristique des mystiques de la Merkaba. Il n'y a qu'un très petit nombre de textes pseudépigraphiques qui soient groupés autour de la figure d'un Joseph ben Uziel [19] qui apparaît pour la première fois dans « l'Alphabet de ben Sira » (xe siècle), où il est présenté comme le petit-fils de ben Sira et l'arrière-petit-fils du prophète Jérémie. Et même là il n'est pas certain que quelques-uns de ces textes, et probablement l'« Alphabet », ne proviennent pas d'Italie. Tout ce qu'on peut trouver d'éléments pseudépigraphiques dans cette littérature doit apparemment son origine, moins à une intention

délibérée qu'à une méprise et une confusion, tel par exemple le commentaire maladroit sur le « Livre de la Création » écrit par un disciple d'Eléazar de Worms mais publié sous le nom de Saadia [20]. Car Saadia était en fait considéré par le Hassidisme comme « versé dans les mystères ».

Le « Livre des Dévots ». Yehuda le Hassid et ses disciples. Caractère eschatologique du Hassidisme

Malgré l'impossibilité d'établir une unité doctrinale ou plutôt la carence d'un effort sérieux pour l'obtenir, ces écrits, avec leurs multiples contradictions et inconséquences, manifestent une certaine communauté de point de vue. Le nouvel élan qui a profondément affecté la vie précaire menée par les juifs allemands au XII[e] siècle a laissé une forte empreinte sur le caractère de leur littérature ; son esprit pénètre en quelque sorte même les arguments semi-philosophiques, les anciens traits mythiques éparpillés dans les fragments, et le reste de ce courant de traditions et de réminiscences, pleines de méprises évidentes et qui montrent assez souvent une répulsion pour la mythologie.

Comme le monde extérieur, le monde de l'esprit, aussi, a subi une profonde transformation. La force de l'élan religieux qui en un temps a trouvé son expression et sa satisfaction dans la vision de la gloire de Dieu et dans la vision apocalyptique de la chute des puissances sataniques du mal, s'est affaiblie et a cessé pour un moment d'informer la perspective de groupes religieux actifs. Rien, en fait, n'a disparu complètement ; toutes les anciennes traditions ont été conservées, souvent dans d'abstruses métamorphoses, car dans ce monde hassidique la date est sa propre justification.

Mais en dépit du conservatisme inné du judaïsme allemand, des circonstances nouvelles finirent par réclamer une nouvelle réponse. Ce sera toujours un fait remarquable que la grande catastrophe des Croisades, les remous incessants de persécution qui se sont maintenant abattus sur les juifs d'Allemagne, n'ont pas réussi à introduire un élément apocalyptique dans les doctrines religieuses des juifs allemands. Pas une seule apocalypse n'a été écrite durant cette période, à moins qu'on ne donne ce nom à la « Prophétie » aujourd'hui perdue de Rabbi Troestlin le Prophète, œuvre d'un mystique de la Merkaba qui vivait à Erfurt : il ne nous en reste qu'un court passage [21]. Il est vrai que les chroniqueurs des persécutions et des écrivains de la nouvelle école de poésie religieuse, peut-être les représentants les plus caractéristiques de cette période, ont cherché une consolation dans des espérances eschatologiques ; mais ils insistaient davantage sur l'état bienheureux des martyrs et la splendeur transcendante de la Rédemption à venir que sur les terreurs de la fin et sur la vision du Jugement dernier [22].

En ce qui touche les vues des chefs hassidiques, Yehuda le hassid était radicalement opposé lui-même à toute spéculation relative au temps de l'arrivée du Messie. Dans son récit d'une expédition de Petahyah de Ratisbonne, qui fit un voyage à Bagdad et en Perse vers 1175, il va jusqu'à censurer le manuscrit en omettant la prophétie messianique d'un certain Samuel, astrologue de Ninive, « pour qu'on ne pût pas dire qu'il y avait cru ». Et dans le « Livre des Dévots », il dit : « Si vous voyez quelqu'un qui fait des prophéties sur le Messie, vous saurez qu'il est tombé dans la sorcellerie et a des relations avec les démons ; ou bien il fait partie de ceux qui cherchent à conjurer en se servant des noms de Dieu. Quand il conjure les anges ou les esprits, ceux-ci parlent du Messie afin de l'induire à révéler ses spéculations. Et à la fin il est confondu parce qu'il a évoqué les anges et les démons,

et qu'à la place lui est arrivé malheur. Les démons viennent et lui enseignent leurs calculs et leurs mystères apocalyptiques de manière à le confondre, lui et ceux qui croient en lui, car personne ne connaît quoi que ce soit sur la venue du Messie. »

Mais malgré la carence d'éléments apocalyptiques dans la conception messianique du Hassidisme, ce serait une erreur de ne pas remarquer son caractère eschatologique. Il y a plusieurs tendances dans ce sens. J. N. Simhoni, l'un des rares écrivains qui ont essayé de creuser le sujet, a tracé un tableau du Hassidisme comme un mouvement qui se distingue par une forme de dévotion franchement anti-eschatologique qui exclut toute attente de récompense dans la vie pour les actions méritoires, ignore l'espoir du salut et reste résolument rivée au présent [23]. « Si un grand malheur survient à un homme, qu'il pense aux chevaliers qui vont à la guerre sans fuir devant l'épée, car ils ont honte de fuir, et qui, pour ne pas s'exposer eux-mêmes à la honte, se font tuer ou blesser et ne reçoivent aucune récompense de leurs chefs pour être morts dans la bataille. Ainsi qu'il dise avec l'Écriture : "Même s'il m'égorge, j'aurai confiance en Lui, et je le servirai sans espoir de récompense [24]." » Selon Simhoni, la légende qui attribue à Yehuda le hassid un essai infructueux, avant sa mort, pour déchiffrer la date de la « fin », est typique des efforts tardifs pour représenter le Hassidisme comme plus messianique qu'il ne le fut réellement.

Mais est-il possible d'accepter cette interprétation fondamentalement anti-eschatologique du Hassidisme ? Elle n'est pas même confirmée par le « Livre des Dévots », encore moins par les autres documents de ce groupe, comme des écrits d'Eléazar de Worms. S'il est vrai que leur intérêt religieux n'est pas centré sur la promesse messianique au sens strict, il n'en est pas moins vrai que l'imagination de ces écrivains est fortement affectée par tout ce qui concerne

l'eschatologie de l'âme. Ce sujet était d'un intérêt moins direct pour les mystiques de la Merkaba de tendance apocalyptique que pour les anciens visionnaires comme l'auteur du livre éthiopien d'Énoch, mais il fut étudié dans d'autres cercles et inspira plusieurs des Midrachim les plus courts. Les idées eschatologiques sur la nature de l'état de béatitude au Paradis, l'aurore de la Rédemption, la nature de la Résurrection, la vision béatifique des justes, leurs corps et leurs vêtements, le problème de la récompense et du châtiment, etc., étaient d'une réelle importance pour un homme comme Yehuda le Hassid [25]. Ces notions n'étaient aucunement un simple lest littéraire, transmis avec de nombreuses traditions d'un genre différent ; en réalité, elles appartiennent au cœur même et à la moelle de la foi religieuse de ces hommes et se manifestaient elles-mêmes de façons très différentes. Beaucoup d'entre elles furent sans aucun doute une création spontanée de l'époque ; même celles qui vinrent de l'Orient dans le sillage de la Haggada eschatologique, telle la description des terreurs du jugement qui se fait sur la tombe dans les premiers jours après l'ensevelissement *(Hibbut HaKever)*, on s'empressa de s'en emparer et de les embellir [26].

À toutes les époques, l'imprécision des espérances eschatologiques, dont le contenu n'a jamais été défini dogmatiquement, a suscité plus d'intérêt parmi le peuple que n'ont été disposés à l'admettre quelques grands théologiens juifs. Pour Yehuda le hassid, la mystique représente comme une anticipation de connaissance qui, à strictement parler, appartient aux temps messianiques. Il y a des mystères qui sont révélés dans le monde d'en haut et qui sont réservés pour « le temps à venir ». Seuls les mystiques et les allégoristes de ce monde « absorbent un peu de l'odeur de ces secrets et de ces mystères [27] ». Néanmoins, il n'y a aucun doute que les spéculations sur la

« fin » n'aient jamais cessé de jouer un rôle dans la mystique hassidique [28].

La portée et la diversité de la spéculation hassidique sont beaucoup plus grandes que celle de l'ancienne mystique de la Merkaba. En plus de ses sujets courants de méditation, le Hassidisme introduit une espèce de pensée mystique sur nombre de nouveaux sujets. Ainsi nous trouvons une nouvelle théosophie, le « mystère de l'unité de Dieu », qui, sans abandonner entièrement l'ancienne mystique du trône, va au-delà et forme une branche spéciale de la doctrine mystique ; une nouvelle psychologie mystique, conçue comme un instrument de cette théosophie [29] ; une large spéculation sur « les raisons de la Tora », c'est-à-dire principalement les vrais motifs des commandements, sujet que l'ancienne Haggada, ainsi que de nombreux mystiques de la Merkaba ont réservé expressément pour les temps messianiques [30]. Ainsi, tandis que la vision extatique de la Merkaba, comme nous l'avons vu, laissait peu de place à la spéculation exégétique, une telle spéculation, quelles que soient sa forme ou ses méthodes, dont certaines furent vraiment étranges, occupe une place importante dans la pensée religieuse du Hassidisme [31].

Ce n'est pas tout. La doctrine hassidique contient, en plus d'une philosophie sociale basée sur la conception du droit naturel et probablement dérivée de sources chrétiennes, quelque chose comme une théologie rudimentaire de l'histoire. Selon Eléazar de Worms, il y a eu depuis les jours de la Création des forces historiques d'opposition, « des mauvaises herbes », comme il les appelle, qui contrecarrèrent le dessein divin. Le verset Gen., III, 18, « la terre te produira des épines et des ronces », doit être compris non seulement dans un sens naturel mais aussi historique, la terre signifiant dans ce contexte la scène sur laquelle se déroule l'histoire de l'homme. « Les épines et les ronces » sont interprétées, selon un processus de

raisonnement fondé sur une mystique numérologique, comme des représentations de l'histoire profane qui, à chaque génération, se trouve en opposition avec le processus intérieur sacré et historique. L'origine de l'histoire profane est à chercher dans la Chute que l'on définit aussi comme la cause de la force et de l'inégalité sociale dans les relations des hommes. Mais sans la Chute d'Adam, l'homme aurait des rapports continuels avec les anges et maintiendrait une relation constante avec Dieu, fondée sur une révélation directe. Et même après la Chute, les hommes auraient pu éviter la division entre le riche et le pauvre, le mal de l'inégalité sociale, si tous étaient restés des laboureurs [32].

Il faut insister ici sur le fait qu'à côté d'une spéculation théosophique sur les mystères du Créateur et de la Création, le Hassidisme donne la prépondérance, beaucoup plus que ne le fait la mystique de la Merkaba, aux idées qui concernent directement l'existence religieuse de l'homme. Il présente un idéal humain défini, un type d'homme et une manière de vivre à suivre, et renferme, parmi les principaux articles de sa foi mystique, outre une forme particulière de prière mystique, l'idéal du *Hassiduth*, dont nous allons donner maintenant un exposé détaillé.

Le nouvel idéal du hassid : ascèse, ataraxie et altruisme

Aucun enseignement ni aucune tradition ne constitue les forces principales du Hassidisme. Ce qui a donné au mouvement son caractère distinctif fut, plus qu'aucune autre idée, sa nouvelle conception du dévot, le hassid ; cet idéal religieux a transcendé toutes les valeurs dérivées de la sphère intellectuelle et sa réalisation est considérée comme plus désirable que n'importe quelle opération intellectuelle. Être un

hassid, c'est se conformer à des règles purement religieuses, entièrement indépendantes de tout intellectualisme et de tout enseignement. L'étonnement éprouvé par Güdemann [33] à propos du terme hassid, souvent employé pour désigner des « hommes dévots mais pas autrement remarquables », trahit une incapacité significative et doublement notable dans le cas d'un savant aussi éminent : celui qui étudie la Tora ne sait pas apprécier l'échelle des valeurs complètement indépendantes de la vénération traditionnelle des juifs. Car, tandis que le Hassidisme continuait à mettre au premier plan la connaissance, il était néanmoins possible d'être un hassid sans avoir une compréhension plus vaste que celle donnée par le texte de la Bible. Il est significatif que le lecteur des Psaumes soit devenu une figure de la légende hassidique : c'est grâce à lui qu'une communauté entière a été capable de résister aux grandes persécutions dans les années de la « Peste noire » (1348-52 [34]). Il est tout à fait invraisemblable que de telles légendes aient pu apparaître en Espagne. Elles ne furent florissantes que parce que le sol en avait été préparé par une nouvelle conception de l'humanité idéale. Le hassid « se remarque » non par quelque échelle intellectuelle de valeurs, mais seulement dans le cadre catégorique du *Hassiduth* lui-même.

Le mot *hassid* a une signification spécifique qui se distingue nettement du sens beaucoup plus vague et général du même terme dans l'usage talmudique [35]. Trois qualités contribuent avant tout à constituer le vrai hassid, tel qu'il se présente dans le « Livre des Dévots » : le renoncement ascétique aux choses de ce monde ; une complète sérénité d'esprit ; et un altruisme fondé sur des principes et poussé aux extrêmes. Serrons ces points d'un peu plus près [36].

La tournure d'esprit ascétique est le corollaire d'une attitude sombrement pessimiste envers la vie ; une expression caractéristique en est donnée dans

l'interprétation d'un ancien Midrach par Eléazar de Worms. Le « Midrach sur la Création de l'Enfant » relate que le nouveau-né, quand son ange gardien lui a donné une chiquenaude sur le nez, oublie toute la connaissance infinie qu'il a acquise avant sa naissance dans les demeures célestes d'enseignement. Mais pourquoi, demande Eléazar, l'enfant oublie-t-il ? « Parce que, s'il n'oubliait pas, la marche de ce monde le rendrait fou s'il y pensait à la lumière de ce qu'il savait [37]. » Vraiment quelle remarquable variante de la conception platonicienne de la connaissance conçue comme réminiscence, *anamnesis*, qui est aussi à la racine de ce Midrach ! Pour cette doctrine, l'espérance existe seulement dans la perspective eschatologique. Comme Eléazar le dit dans une métaphore expressive, l'homme est une corde dont les deux extrémités sont tirées par Dieu et par Satan ; et à la fin, Dieu se montre le plus fort [38].

Dans la pratique, cet ascétisme exige le renoncement aux discours profanes, défend de jouer avec les enfants et interdit les autres plaisirs innocents ; « celui qui garde des oiseaux seulement comme ornement ferait mieux de donner l'argent à un pauvre ». En résumé, cet ascétisme se réduit à se détourner de la vie ordinaire telle qu'elle est vécue par le peuple ordinaire, *azivah derekh erets**, pour citer le terme d'une grande signification employée dans le « Livre des Dévots [39] ».

Le hassid doit résolument rejeter et surmonter toutes les tentations de la vie ordinaire. Selon un corollaire naturel, cet ascétisme trouve son antithèse dans une espérance et une promesse eschatologique splendide ; en renonçant aux tentations de ce monde, en détournant ses yeux des femmes, le hassid devient

---

* L'abandon des mondanités, signifie parfois la continence. *(N.d.T.)*

digne d'une après-vie dans laquelle il verra la gloire de la Chekhina avec ses propres yeux et il prendra rang au-dessus des anges [40].

Secondement, le hassid doit supporter les insultes et l'outrage sans faiblir ; du reste le terme même *hassid* signifie, à l'aide d'un jeu de mots ingénieux, « celui qui supporte la honte ». Car supporter la honte et la dérision est un côté essentiel de la manière de vivre du vrai dévot ; en fait, c'est précisément dans de telles situations que le hassid se révèle digne de son nom. Même s'il est insulté et blême de honte, il reste cependant sourd et muet. « Car bien que sa face soit maintenant pâle, Isaïe a déjà dit (XXIX, 22) : "Maintenant son visage ne pâlira plus, car son visage sera désormais rayonnant [41]." » Quand le psalmiste dit : « Par amour pour toi, nous sommes mis à mort tout le long du jour », il pense à ceux qui supportent la honte, le déshonneur et l'humiliation en accomplissant les commandements de Dieu [42]. Cette imperméabilité, constamment soulignée, au mépris et à la moquerie, que la manière de vivre du hassid ne saurait manquer d'évoquer par son extrémisme, est la véritable imitation de Dieu. Lui, l'idéal du hassid, est indiqué par le prophète quand il dit (Isaïe, XLII, 14) : « J'ai longtemps gardé le silence, je me suis tu, je me suis contenu [43]. » Ici de nouveau l'espoir de la béatitude éternelle est la note prédominante, bien que, nous l'avons vu, on affirme occasionnellement que cette espérance ne saurait être le motif des actions du hassid. « On a injurié et insulté un hassid ; celui-ci n'a pas fait attention quand un autre a appelé des malédictions sur son corps et sur ses biens. Mais quand celui-ci l'a maudit en disant qu'il lui souhaitait beaucoup de péchés pour qu'il puisse perdre sa part de bénédiction éternelle, cela lui a fait de la peine. Lorsque ses disciples l'interrogeaient, le hassid répliqua : Quand cet autre me disait des injures, il ne pouvait pas me blesser. Je n'ai pas besoin d'honneur,

car lorsqu'un homme meurt, qu'advient-il de son honneur ? Mais quand il a appelé des malédictions sur ma béatitude, alors j'ai commencé à craindre qu'il ne puisse me porter à pécher [44]. »

Le troisième point n'est pas traité avec moins d'insistance : « L'essence du *Hassiduth* est d'agir en tout, non pas seulement *selon* mais *dans* la ligne d'une stricte justice ; c'est-à-dire de ne pas rechercher son propre intérêt dans la lettre de la Tora ; car il est dit de Dieu que le hassid s'efforce de suivre (Ps. CXLV, 17) : Le Seigneur est Hassid dans toutes ses voies [45]. » Cet altruisme est déjà mis en valeur dans les « Sentences des Pères », traité éthique de la Michna : « Ce qui est mien est vôtre, et ce qui est vôtre est vôtre : telle est la voie du hassid. » Le fameux commentateur Rashi, aussi, souligne à plusieurs reprises le fait que le hassid n'appuie pas sur la lettre de la Loi, bien que ce puisse être son avantage d'agir ainsi [46].

Il n'est guère douteux que la formulation de ce principe dans le *Sepher Hassidim* comble partiellement la divergence entre cette manière de vivre et le canon normatif du judaïsme rabbinique, la Halakha. Du côté du Hassidisme, il y avait l'ancienne tradition talmudique d'une « Michna des Hassidim », dont les commandements placent des exigences beaucoup plus lourdes sur le hassid que les règles ordinaires de la loi commune. Des tendances de ce genre n'apparaissent que sporadiquement dans la littérature talmudique et n'ont jamais été systématisées ; néanmoins, elles peuvent être considérées comme légitimant ces idéaux du Hassidisme médiéval qui dérivent indirectement des mouvements religieux contemporains [47]. Dans le « Livre des Dévots », nous trouvons presque une sorte de cristallisation de cette « Michna des Hassidim » jusqu'ici amorphe. La « loi céleste » *din shamayim*, telle qu'elle est conçue par le hassid, c'est-à-dire la vocation du renoncement à soi-même et de l'altruisme, dans de nombreux cas, va bien au-delà de

la loi commune de la Tora, telle qu'elle est interprétée par la Halakha. Il n'est pas difficile de voir l'antagonisme latent entre les deux conceptions [48]. Il y a des choses qui concernent principalement les relations sociales et qui sont permises sous la loi rabbinique, mais pour lesquelles le ciel néanmoins inflige des châtiments [49]. Comme Baer l'a remarqué, cette divergence entre la loi de la Tora et la loi céleste, souvent employée comme synonyme de l'honnêteté et de l'équité naturelle et humaine, est un principe fondamental de la conception de la moralité esquissée dans le *Sepher Hassidim* ; ce principe devient même le critérium de ce qui sera considéré droit et juste dans la vie de chaque jour.

Sans doute, même cette loi plus haute, qui n'oblige que le hassid et qui est opposée d'une manière voilée à la Halakha, est susceptible d'être déduite de l'Écriture par voie d'exégèse, entreprise dans laquelle l'auteur du livre fait preuve d'une ingéniosité considérable [50]. Mais il est évident que quelqu'un qui procède à partir de tels postulats peut difficilement arriver à un résultat dans le domaine de la Halakha stricte, quelque vénération qu'il puisse montrer pour la tradition halakhique et si peu qu'il se sente porté à adopter une attitude « révolutionnaire » envers elle. Yehuda le hassid ne nous a pas laissé la moindre nouvelle Halakha ; le contraste est saisissant quand on pense à son influence si féconde dans tant d'autres domaines. Dans le grand ouvrage halakhique *Or Zarua* écrit par son disciple, Isaac ben Moïse de Vienne, qui était avec lui à Ratisbonne durant les dernières années de sa vie, aucune Halakha n'est présentée sous le nom de son maître [51]. Ce qu'Isaac ben Moïse lui attribue, ce sont des « histoires de miracles, des commentaires exégétiques, des déductions et des opinions originales », telles qu'il y en a par centaines dans le « Livre des Dévots », la plupart proviennent sans aucun doute de Yehuda.

Le hassid qui, dans sa conduite extérieure, se soumet à la loi établie dans toute sa rigueur, lui dénie au fond une validité absolue pour lui-même. Il est un peu paradoxal de voir Eléazar de Worms au début de son *Sepher Rokea*, dans lequel il donne une esquisse de la loi religieuse, essayer de codifier l'idéal hassidique en termes halakhiques [52]. C'est un fait remarquable qu'à la fois Maïmonide et son plus jeune contemporain, Eléazar, font précéder leurs codifications de la loi d'essais pour étendre la Halakha à des sujets qui, à strictement parler, dépassent sa portée. Dans le cas de Maïmonide, c'est une préface philosophique et cosmologique dans laquelle il introduit les idées du rationalisme aristotélicien comme éléments de la Halakha ; dans le cas d'Eléazar, c'est un chapitre consacré aux principes totalement irrationnels du *Hassiduth*. Cette coïncidence est à peine fortuite et jette une lumière intéressante sur la signification des diverses tendances religieuses dans le judaïsme ; ce n'est pas non plus un hasard que dans les deux cas les essais aient échoué : la Halakha n'a jamais été organiquement liée avec la quasi-Halakha qui l'a précédée.

Amour de Dieu. Une version judaïsée du cynisme monacal. Le pouvoir magique du hassid. La légende du Golem

Un tel *Hassiduth* conduit l'homme aux pinacles de la véritable crainte et de l'amour de Dieu. Dans ses manifestations les plus sublimes, la pure crainte de Dieu est identique à l'amour et à la dévotion que l'on a pour lui, non par suite d'un besoin de protection contre les démons, ou à cause de la crainte des tentations, mais parce que, dans cet état mystique, un flot de joie pénètre dans l'âme et fait disparaître toute trace de sentiment mondain et égotiste [53]. « L'âme est pleine d'amour de Dieu et liée par les cordes de

l'amour dans la joie et la lumière du cœur. Il n'est pas comme celui qui sert son maître à contrecœur ; même si on essaie de l'en empêcher, l'amour de son service brûle dans son cœur et il est heureux d'accomplir la volonté de son Créateur... Car lorsque l'âme pense profondément à la crainte de Dieu, alors la flamme d'un amour sincère éclate en elle et l'exultation d'une joie intérieure remplit le cœur... Et l'amant ne pense pas à ses avantages dans le monde, il ne prend pas garde aux plaisirs que lui procurent sa femme, ou ses fils et ses filles, mais tout ceci n'est rien pour lui, excepté ce qui lui permet d'accomplir la volonté de son Créateur, de faire le bien aux autres et de garder sanctifié le nom de Dieu... Et toute la contemplation de ses pensées brûle dans le feu de son amour pour LUI[54]. »

C'est une caractéristique de cette étape que l'accomplissement de la volonté divine devient un pur acte d'amour. Comme dans la poésie chrétienne ancienne sur l'amour mystique, la relation du mystique à Dieu est décrite en termes d'une passion érotique, et assez souvent d'une manière qui choque nos sensibilités modernes[55]. L'emploi de telles métaphores remonte à l'interprétation exhaustive du sujet dans la grande œuvre théologique de Saadia[56]. L'amour terrestre qu'il décrit avec abondance était, pour le Hassidisme allemand primitif, une allégorie complète de la passion céleste, comme il le fut dans un âge postérieur pour Israël Baal Shem, fondateur du Hassidisme polonais, que l'on cite comme ayant écrit ces mots : « Ce que Saadia dit de l'amour permet d'inférer de la nature de la passion sensuelle à celle de la passion spirituelle ; si la force de l'amour sensuel est si grande, quelle doit être l'intensité de la passion avec laquelle l'homme aime Dieu[57]. » Les principes mystiques de ce *Hassiduth* qui dominent dans le pur amour de Dieu sont nécessaires pour l'intelligence de la théosophie et de ce que l'on appelle ici la mystique

de la Merkaba ; c'est en cette qualité de conditions préalables qu'ils sont introduits par Eléazar de Worms[58].

Il est clair que cet idéal du dévot hassidique, idéal qui ne porte aucune trace d'une gravité professorale à laquelle on s'attendrait dans un centre d'enseignement talmudique comme l'Allemagne médiévale, se rapproche étroitement de l'idéal ascétique du moine et particulièrement de ses traits les plus archaïques. Son message pratique ne se distingue pas de l'*ataraxie*, « l'absence de passion » des cyniques et des stoïciens ; cet idéal, bien qu'il ne fût pas conçu à l'origine à partir de motifs religieux, a puissamment affecté l'ascétisme naissant de la chrétienté et, à une période postérieure, la manière de vivre des anciens mystiques mahométans, les soufis. Ce que nous avons devant nous dans ces écrits est une version judaïsante du Cynisme, qui fait usage de tendances analogues à la tradition talmudique mais relègue à l'arrière-plan ou élimine en bloc les éléments qui ne sont pas dans la ligne de ces tendances. L'influence du Cynisme est manifeste dans l'idéal d'une complète indifférence à la louange ou au blâme, qui très souvent dans l'histoire de la mystique figure comme une condition *sine qua non* de l'illumination mystique, il en est de même dans les écrits des kabbalistes. Ce point est bien mis en évidence dans l'anecdote suivante racontée par l'Espagnol kabbaliste Isaac d'Acre (vers 1300) : « Celui à qui il est accordé d'entrer dans le mystère de l'union à Dieu, *devekuth*, atteint le mystère de la sérénité, et celui qui possède la sérénité obtient la solitude, et de là il parvient à l'Esprit saint et à la prophétie. Mais sur le mystère de la sérénité, voici l'anecdote qui m'a été racontée par Rabbi Abner : Une fois, un homme rempli d'amour désirait connaître la doctrine mystérieuse ; il vint vers un anachorète et lui demanda d'être admis comme son élève. Alors le maître lui dit : Mon fils, votre but est

admirable, mais possédez-vous la sérénité ? L'élève répondit : À dire vrai, j'éprouve de la satisfaction quand on me loue et de la peine quand on m'insulte, mais je ne suis pas vindicatif et je n'ai pas de rancune. Alors le maître lui dit : Mon fils, retournez chez vous, car tant que vous n'avez pas de sérénité et que vous pouvez encore ressentir l'aiguillon de l'insulte, vous n'avez pas atteint l'état où vous pouvez fixer vos pensées sur Dieu [59]. » Il n'y a rien dans cette anecdote kabbalistique ou persane qui ne soit entièrement en harmonie avec l'esprit du Hassidisme. Des idées tout à fait similaires ont été exprimées au même moment par le mystique allemand Maître Eckhart qui cite « les anciens », c'est-à-dire les stoïciens, comme garants.

Un autre élément de Cynisme est évident dans la manière selon laquelle la pratique de certaines actions est portée aux extrêmes et la ferveur morale et religieuse de l'esprit concentrée sur un simple aspect de la vie religieuse ou sur une seule qualité morale. Déjà l'ancienne paraphrase de Saadia, à travers laquelle, nous l'avons vu, de nombreuses idées religieuses ont été transmises à ces cercles, définit le hassid comme « celui qui toute sa vie se consacre à un commandement religieux particulier auquel il obéit en toutes circonstances, même s'il peut être défaillant dans l'accomplissement des autres commandements... Mais celui qui oscille d'un jour à l'autre entre les divers commandements n'est pas appelé un hassid [60] ». Ici un élément de radicalisme et d'extrémisme, que plus tard Maïmonide devait regarder comme caractéristique du hassid [61], apparaît déjà dans la définition de ce terme. D'autre part, l'élément d'indifférence à la louange et au blâme, l'idéal d'*ataraxie* qui se trouve en un tel contraste avec ce radicalisme religieux, n'est nulle part mentionné dans les sources théologiques du Hassidisme et doit provenir de l'extérieur, c'est-à-dire probablement du milieu chrétien. L'un et l'autre élément sont également essentiels, car c'est la

combinaison paradoxale de ces deux qualités spirituelles qui fait le cynique, et c'est l'idéal de l'ascète cynique qui se présente à nous dans une forme juive, sous le nom de Hassidisme. Celui-ci généralement accepté comme l'idéal moral par la société chrétienne contemporaine, glorifié par les saints, les prédicateurs populaires et les auteurs de brochures pieuses, prend ses racines parmi les juifs allemands dans l'atmosphère créée par les Croisades. Les innombrables petites histoires qui développent l'idéal hassidique dans le « Livre des Dévots » ont une contrepartie dans les collections de ces « exemples » que les prédicateurs chrétiens avaient l'habitude d'introduire dans leurs homélies [62]. En plus d'un abondant folklore, celles-ci contiennent de nombreuses histoires d'un profond intérêt moral, des pensées communes aux mystiques de toute religion, et qui peuvent s'être développées à partir de n'importe laquelle. Des récits de ce genre se transmettent très vite et ne connaissent pas de frontière ; une histoire comme celle de l'homme dévot qui supporte la haine de paraître dépravé et vit parmi les débauchés et les joueurs, afin d'essayer de les sauver du moins d'un seul péché [63], est cosmopolite dans son genre.

Pour les anciens mystiques de la Merkaba, le dévot, comme nous l'avons vu, était tout au plus le gardien des saints mystères. Cette conception diffère radicalement de celle du Hassidisme, pour lequel l'humilité, la réserve et l'abnégation de soi-même ont un rang plus haut que le contentement intérieur qui remplit le visionnaire de la Merkaba dans la présence mystique de Dieu. La place du prophète extatique, que son élan mystique porte à travers toutes les barrières et les obstacles jusqu'aux marches du trône céleste, est occupée par le dévot méditatif qui est plongé dans une humble contemplation de l'Infini omniprésent. Cependant, il faut comprendre cet idéal d'un mystique purement contemplatif dans son vrai

contexte religieux et social. Le hassid dont le visage est, pour ainsi dire, tourné vers Dieu et loin de la communauté, agit néanmoins comme guide et maître de cette dernière. Cette fonction de guide apparaît très clairement dans la manière dont la littérature hassidique s'efforce de tenir compte de la faiblesse humaine et de prendre en considération les conditions de vie de la communauté. La casuistique morale du « Livre des Dévots », qui à cet égard va au-delà de l'ancienne littérature hassidique dans son réalisme terre à terre, est un document précieux de la vraie humanité. En dépit du radicalisme moral et religieux, de ses exigences pour le dévot, le Hassidisme n'hésite pas à condamner l'exposition ostentatoire de ces qualités et ce que le Talmud a déjà appelé dévotion « inattentive » ou « absurde ». Son caractère monacal se manifeste aussi dans l'affirmation assurée que n'importe qui n'est pas destiné à être un hassid. Yehuda le hassid et son père sont représentés par la légende comme des saints en qui les deux aspects de cette forme de vie religieuse étaient harmonieusement combinés : une dévotion radicale, antisociale, intérieure pour l'idéal, et une sollicitude pleine d'amour pour le bien-être de la communauté.

À ce trait, il faut en ajouter un autre : dans les esprits d'une société influencée par le Hassidisme, le hassid, sans secours, dépouillé de lui-même, indifférent, est représenté comme un être extrêmement puissant qui peut commander aux forces de tous les éléments. Ici la conception populaire du véritable hassid complète le tableau que le Hassidisme en avait tracé, non sans quelques contradictions. Prenons un exemple : Yehuda le hassid, tout en étant pleinement convaincu de l'efficacité de la magie et des autres sciences occultes, s'opposait nettement à leurs pratiques. Il semble avoir senti très clairement le contraste entre le magicien qui s'enorgueillit de sa maîtrise sur les éléments, et l'humble hassid qui

n'aspire à aucune forme de puissance. Mais sa conscience du danger n'a pas empêché les éléments magiques de son héritage de prendre le pas sur son idéal moral. Dans la légende, il apparaît comme le dépositaire et le dispensateur de toutes ces puissances et de ces attributs magiques auxquels il s'efforçait tant de renoncer ; cette légende n'est nullement le produit des générations postérieures : elle a commencé de se former déjà de son vivant [64]. Dans cette conception, le hassid semble être le vrai maître des forces magiques ; il peut obtenir tout, précisément parce qu'il ne désire rien pour lui-même. Nulle part ailleurs dans le judaïsme, on a entouré le créateur magique d'une telle auréole. C'est au Hassidisme que nous devons le développement de la légende du Golem, ou de l'*homunculus* magique, ce produit quintessencié de l'esprit des juifs allemands, et les fondements théoriques de cette doctrine magique [65]. Dans les écrits d'Eléazar de Worms, le plus fidèle des disciples de Yehuda, des discours sur l'essence du *Hassiduth* se trouvent à côté de traités sur le pouvoir magique et l'efficacité des noms mystérieux de Dieu, dans un seul cas, ils sont placés dans le même livre [66]. Là on trouve aussi les plus anciennes recettes pour créer le Golem – un mélange de lettres et de pratiques magiques, évidemment destinées à produire des états extatiques de conscience [67]. Il semblerait ainsi que, dans la conception originelle, le Golem ne s'est animé que durant l'extase de son créateur. La création du Golem était, pour ainsi dire, une expérience particulièrement sublime éprouvée par le mystique, une fois absorbé dans les mystères des combinaisons alphabétiques décrites dans le « Livre de la Création ». Ce fut seulement plus tard que la légende populaire attribua au Golem une existence extérieure à la conscience extatique ; dans les derniers siècles, tout un groupe de légendes a jailli autour de certaines figures du Golem et de leurs créateurs [68].

Mystères de la prière. Pratiques occultes

L'obscurité recouvre encore la question de savoir jusqu'à quel point une certaine forme de magie s'est infiltrée aussi dans la mystique de la prière des hassidim qui était déjà regardée comme tout à fait caractéristique de leur foi par les auteurs contemporains. Jacob ben Asher, dont le père vint d'Allemagne en Espagne, dit à ce sujet : « Les hassidim allemands avaient l'habitude de compter ou de calculer chaque mot dans leurs prières, les bénédictions et les hymnes ; ils cherchaient dans la Tora une raison capable d'expliquer le nombre des mots dans les prières [69]. » En d'autres termes, cette mystique de la prière tire son origine, non de la prière spontanée du dévot, mais d'une étude de la liturgie classique dont le texte était en grande partie fixé par la tradition. Elle est essentiellement non une forme nouvelle de dévotion, mais une spéculation mystique sur le terrain d'une tradition fermement établie. Ici et ailleurs dans la littérature hassidique, la prédominance est donnée pour la première fois à certaines techniques de spéculation mystique qui sont supposées représenter pour le peuple le cœur et le fond du Kabbalisme : ainsi *Gematria*, c'est-à-dire le calcul de la valeur numérique des mots hébreux et la recherche de leurs rapports avec d'autres mots ou d'autres phrases de valeur égale ; *Notarikon*, ou l'interprétation des lettres d'un mot comme abréviations de sentences entières ; et *Temura*, ou le déplacement de lettres selon certaines règles systématiques [70]. Au point de vue historique, aucune de ces techniques d'exégèse mystique ne peut être appelée kabbalistique au sens strict du mot. Dans la littérature de la Kabbale classique, pendant le XIIIe et le XIVe siècle, elles jouèrent souvent un rôle médiocre ; les quelques kabbalistes importants qui en firent un usage plus marqué, comme Jacob ben Jacob Hacohen, ou

Abraham Abulafia, furent nettement influencés par le Hassidisme allemand. Ce qui mérite réellement d'être appelé Kabbalisme a très peu de rapport avec ces pratiques kabbalistiques.

La littérature hassidique sur le sujet de la prière est abondante et pour une large part encore entre nos mains [71]. Elle montre que le nombre de mots qui constituaient une prière et les valeurs numériques des mots, des parties de phrases et des phrases entières, étaient en connexion non seulement avec des passages de la Bible d'une égale valeur numérique, mais aussi avec certaines désignations de Dieu et des anges ou avec d'autres formules. La prière est comparée à l'échelle de Jacob qui va de la terre au ciel ; par conséquent, elle est conçue comme une espèce d'ascension mystique et apparaît dans beaucoup de ces « explications » comme « un développement tout à fait formel, rempli d'aspects et de buts cachés [72] ». Mais tandis que nous avons des renseignements abondants sur la technique extérieure de ces « mystères de la prière », comme les hassidim les ont appelés, nous sommes dans l'ignorance en ce qui concerne la signification réelle, le but fonctionnel de ces numérologies mystiques. Certaines méditations étaient-elles conçues pour aller avec certaines prières, ou faut-il mettre l'accent sur l'influence magique de la prière ? Dans le premier cas, nous aurions affaire à ce que la Kabbale depuis 1200 mentionne comme la *Kawana*, littéralement « intention », c'est-à-dire la méditation mystique sur les mots de la prière au moment où on les prononce. La *Kawana*, en d'autres termes, est quelque chose qui doit se réaliser dans l'acte même de la prière.

Parmi les hassidim allemands, cette doctrine fondamentale de la mystique kabbalistique de la prière ne se rencontre pas encore. Eléazar de Worms, dans son grand commentaire sur les prières, n'en fait aucune mention, et là où, dans un autre contexte, il touche en

passant à une conception de la *Kawana* qui se rapproche étroitement de la conception kabbalistique – fait que je discuterai plus loin – il est clair que celle-ci ne concerne pas les mots particuliers de la prière mais la totalité de la prière. Ainsi, pour ce qui est de savoir de quelle manière les hassidim eux-mêmes interprétaient l'emploi des « mystères » ci-dessus mentionné, j'ai été incapable de parvenir à une conclusion finale, mais il est évident que cette mystique de la prière est en opposition avec l'ancienne mystique de la Merkaba. Elle ne met plus l'accent sur l'approche du mystique lui-même vers le trône de Dieu, mais sur sa prière. C'est le mot, non l'âme, qui triomphe sur le destin et le mal. Cette énorme entreprise pour découvrir l'usage de la phrase correcte dans les textes traditionnels, et la pédanterie excessive qui s'est manifestée à cet égard révèlent une attitude totalement nouvelle envers la fonction des mots. Là où les mystiques de la Merkaba cherchaient une expression spontanée à leur sentiment abyssal dans une profusion de mots, les hassidim découvraient une multitude de significations ésotériques dans un nombre strictement limité d'expressions fixées. Et cette loyauté minutieuse pour le terme fixé semble vraiment aller de pair avec une conscience renouvelée du pouvoir magique inhérent aux mots.

Mais quand et comment cette mystique de la prière, ou, comme on pourrait peut-être le dire, la magie de la prière a-t-elle commencé, les textes ne nous en disent rien. Certainement, elle n'a pas débuté uniquement chez les hassidim, bien que toute notre connaissance soit dérivée de ces sources. Un ensemble de traditions transmis par les disciples de Yehuda le hassid caractérise cette nouvelle mystique comme le dernier maillon d'une chaîne qui remonte à travers les Kalonymides jusqu'à l'Italie, et de là rejoint Aaron de Bagdad, dont le nom a déjà été mentionné. Certains maillons intermédiaires dans cette chaîne peuvent

sembler douteux, mais dans son essence la perspective que les « mystères de la prière » furent apportés d'Italie en Allemagne, peut-être dans une forme plus primitive, semble indiscutable [73]. Quand le père de Samuel le hassid, R. Kalonymus, mourut vers 1126, rapporte Eléazar de Worms, son fils était trop jeune pour que son père lui dise le secret, selon l'usage traditionnel de la famille. Pour cette raison, un autre savant, à ce moment ministre officiant de la communauté de Spire, fut chargé par lui de la mission d'initier l'enfant quand il aurait grandi. Cela montre tout à fait clairement que les origines de la doctrine mystérieuse remontent au-delà de la période des Croisades. Le fait que cette doctrine se soit manifestée en Babylonie et répandue de là en Italie, simultanément peut-être avec la mystique de la Merkaba déjà décadente, doit rester sujet à conjecture. En tout cas, il est peu douteux que la mystique kabbalistique de la prière, malgré son propre développement subséquent tout à fait différent, soit tirée du Hassidisme.

La combinaison de l'extase et de la magie, que nous avons déjà remarquée comme caractéristique de la mystique de la Merkaba, réapparaît sur un nouveau plan dans cette mystique de la prière. Cette combinaison a-t-elle déterminé la théorie de la prière, c'est ce qu'il est possible seulement de conjecturer. Sous d'autres aspects, son influence est évidente. Moïse Taku (de Tachau ?), disciple de Yehuda le hassid, qui s'est appliqué à défendre dans toute sa pureté la doctrine du judaïsme talmudique, au besoin même contre les enseignements de son propre maître, a fait un exposé de telles pratiques qu'il a fortement désapprouvées, et qu'il n'a pas hésité à condamner comme hérétiques : « Ils s'érigent eux-mêmes en prophètes en prononçant des noms saints, ou quelquefois ils dirigent uniquement leur pensée sur eux sans les prononcer. Ainsi un homme est saisi de terreur et il s'affaisse. La barrière devant son âme tombe, il

marche lui-même vers le centre, regarde au loin, et c'est seulement après un moment, quand le pouvoir du nom se retire, qu'il s'éveille et retourne avec un esprit confus à son premier état. C'est exactement ce que font les magiciens qui pratiquent l'exorcisme des démons. Ils en conjurent un de leur milieu avec des exorcismes impurs, afin qu'il puisse leur dire ce qui, peut-être, est arrivé dans une contrée lointaine. Le conjureur tombe sur le sol où il se tenait debout et ses veines deviennent dures et raides ; il est comme mort. Mais après un moment, il se lève sans conscience et court hors de la maison, et si on ne le retient pas à la porte, il se brise la tête et les membres. Alors quand il revient un peu conscient de lui-même, il leur dit ce qu'il a vu [74]. »

C'est un fait bien connu que de telles manifestations de la vie « métapsychique » anormale étaient répandues durant cette période parmi les chrétiens au milieu desquels vivaient des hassidim. Un livre comme celui de Josef Goerres, le volumineux « Christliche Mystik », est un véritable thesaurus d'exemples de ce genre. Les mystiques juifs ont attaché la plus grande importance à ce contact direct avec le monde psychique, ce fait est clairement prouvé par l'exemple de Jacob Halevi de Marvège (vers 1200) qui semble avoir appartenu à un cercle hassidique. Il nous a laissé toute une collection de « Consultations du Ciel », c'est-à-dire de jugements (sur des questions controversées de la loi rabbinique) qui lui furent révélées comme réponses aux « questions sur le rêve », *sheeloth halom* [75]. La position de telles questions était une pratique magique extrêmement répandue pour laquelle nous avons des centaines de recettes [76]. Tandis que des savants dénigrèrent la solution des problèmes halakhiques sur la base d'une révélation directe au lieu de la casuistique talmudique, beaucoup d'autres aussi admirèrent et imitèrent la solution pratique. Vraiment, ce fait est aussi caractéristique de

l'attitude de nombreux membres du Hassidisme envers la Halakha qu'il est douteux du point de vue du plus strict Talmudisme.

Conception hassidique de la pénitence

Ainsi le nouvel esprit religieux qui trouve son expression dans l'idéal du hassid pénètre dans chaque domaine de la mystique juive traditionnelle et de la théosophie ; il essaie de les transformer, mais d'une manière maladroite et non systématique. Cet effort a tenté de donner une nouvelle interprétation à la Merkaba. Yehuda le hassid raconte à son élève Eléazar comment, quand il se trouvait une fois dans la synagogue avec son père et qu'il y avait un bol d'eau et d'huile devant eux, son père attira son attention sur l'éclat incomparable que la lumière du soleil produisait à la surface du liquide et lui dit : « Fixez votre attention sur cet éclat, car il est semblable à l'éclat du Khasmal » (l'un des objets personnifiés de la vision de la Merkaba d'Ézéchiel[77]).

Nous avons vu comment la nouvelle tendance a transformé l'ancien esprit de la prière. Mais elle ouvrit aussi de nouvelles sphères d'expérience religieuse ; celles-ci sont importantes en dépit de tous les doutes qu'elles peuvent soulever dans les esprits des générations suivantes : ainsi la théorie et la pratique de la pénitence acquièrent ici pour la première fois, dans le développement de la mystique juive, une force intense. Jusqu'à présent, la pénitence n'avait pas été d'un grand intérêt pour les mystiques ; maintenant elle est devenue le fait central de leur existence. À la place du voyage céleste de l'extatique absorbé en lui-même et parallèlement avec le nouvel accent mis sur l'acte maintenant extrêmement important de la prière, la technique de la pénitence s'est développée dans un système vaste et compliqué jusqu'à ce qu'elle

devienne l'une des pierres d'angle du véritable *Hassiduth.* Il est important de remarquer que précédemment les juifs avaient à peine connu une casuistique élaborée des actes pénitentiels et correspondants à chaque degré de transgression [78]. Ainsi les hassidim ne se laissèrent pas arrêter par les obstacles traditionnels, quand ils entreprirent de formuler un rituel de pénitence qui était entièrement en accord avec le nouvel esprit qu'ils représentaient.

Ici, de nouveau, nous sommes sans aucun doute en face d'effets rétroactifs de l'influence chrétienne. Tout le système de la pénitence, particulièrement sous la forme codifiée que lui a donnée Eléazar de Worms dans plusieurs de ses écrits, correspond de très près aux pratiques prescrites par l'Église médiévale primitive dans les ouvrages sur ce sujet, « les livres pénitentiels [79] ». Parmi ceux-ci, les traités celtiques, et plus tard les traités francs, développèrent un système particulier qu'il est essentiel pour nous de comprendre. La pénitence est conçue comme la réparation d'une offense envers Dieu au moyen d'un acte personnel de restitution ; le pécheur entreprend d'accomplir certains actes bien définis de caractère pénitentiel : cette conception conduisit inévitablement à l'établissement de ce que l'on est bien obligé d'appeler un tarif de pénitence. Ces « mesures énergiques et ces remèdes puissants », dont est pleine l'histoire de la pénitence ecclésiastique, furent sans doute mis à la portée des Celtes et des Germains récemment christianisés ; ces procédés étaient bien appropriés à leurs notions primitives de justice, spécialement dans le cas des Francs. Mais un point est à noter : ces pratiques furent aussi admises par les hassidim et adaptées au milieu juif. Rome lutta, après la réforme grégorienne de l'Église au XIe siècle, contre les anciens « livres pénitentiels » ; cependant, leur autorité resta inébranlable dans de larges cercles durant toute la période des Croisades, en un temps où les communautés juives en

Allemagne étaient elles-mêmes sous l'influence d'un courant favorable à leur admission. On peut se rendre compte facilement de l'autorité de ces ouvrages, en considérant quelques analogies éparses dans l'ancienne littérature juive. De cette manière, il devient possible de justifier l'adoption de tout un système de pénitence qui débute par toutes sortes de jeûnes et va, à travers de multiples actes souvent d'une nature très bizarre, jusqu'au suprême châtiment de l'exil volontaire, acte de pénitence déjà connu du Talmud[80].

D'une façon générale, le système, tel qu'il est développé dans le *Sepher Hassidim* et conservé dans la littérature morale des générations postérieures, distingue ainsi quatre catégories différentes de pénitence[81]. Dans sa forme la plus douce, la pénitence signifie simplement que l'on n'a pas saisi l'occasion de commettre à nouveau le même péché *(teshuvath habaah*)* ; mais la pénitence peut aussi se présenter comme un système de défenses volontaires et le rejet préventif de toutes les occasions qui poussent à commettre un tel péché *(teshuvath hagader)* ; troisièmement la somme de plaisir produite en commettant une faute doit être le critérium d'une ascèse que l'on s'impose à soi-même *(teshuvath hamishkal**)* ; enfin, dans le cas de transgressions défendues sous peine de mort par la Tora, le pécheur doit subir des « tortures aussi cruelles que la mort » ; celles-ci se ramènent souvent à des châtiments excessivement pénibles et humiliants, afin d'obtenir le pardon divin et d'éviter « l'extermination de l'âme » dont la Tora menace pour certains péchés *(testuvath hakatur)*. Quant à ces pratiques, nous en avons la preuve non seulement par les écrits hassidiques dont les exhortations peuvent

---

* La pénitence quant à l'immédiat.

** La pénitence « selon la mesure » du péché commis.

être écartées comme appartenant purement au domaine de la théorie, mais aussi par un grand nombre de récits qui ont permis à la renommée du Hassidisme allemand de se répandre bientôt très loin. Ces histoires, qui sont très nombreuses, ne laissent aucun doute sur l'esprit d'une ardeur fanatique qui animait les fervents. S'asseoir dans la neige ou sur la glace pendant une heure chaque jour en hiver, ou exposer son corps aux fourmis et aux abeilles en été, était considéré comme une pratique commune parmi ceux qui suivaient le nouvel appel. Il y a loin de la conception talmudique de la pénitence jusqu'à ces idées et ces pratiques nouvelles.

Une histoire comme la suivante est caractéristique de cette nouvelle conception : « Un hassid avait l'habitude de dormir sur le plancher en été, au milieu des puces, et de placer ses pieds dans un seau d'eau en hiver jusqu'à ce qu'ils gèlent et forment un seul bloc avec la glace. Un élève lui demanda : Pourquoi faites-vous cela ? Pourquoi, puisque l'homme est responsable de sa vie, vous exposez-vous à un danger certain ? Le hassid répliqua : C'est vrai, je n'ai pas commis de péché mortel, et bien que je sois sûrement coupable de peccadilles, il n'y a pas de nécessité pour moi de m'exposer à de telles tortures. Mais il est dit dans le Midrach que le Messie a souffert pour nos péchés, comme il est écrit (Isaïe, LIII, 5) : "Il a été blessé pour nos transgressions", et ceux qui sont vraiment justes prennent sur eux les souffrances pour leur génération. Mais je désire que personne, sinon moi-même, ne souffre pour mes péchés[82]. » Et en fait, l'élève, après la mort de son maître, fut troublé par la pensée que sa mort pourrait être due à ses souffrances ascétiques et que son maître pouvait maintenant être puni pour cela ; mais il eut un songe dans lequel il apprit que son maître avait obtenu une place infiniment haute dans le ciel.

De la même manière, voici ce que nous apprend le kabbaliste Isaac d'Acre, au XIVe siècle : « J'ai entendu dire d'un hassid allemand, qui n'était pas un savant mais un simple et honnête homme, qu'une fois il avait effacé l'encre d'une bande de parchemin sur laquelle étaient écrites des prières qui contenaient le nom de Dieu. Quand il apprit qu'il avait péché contre l'honneur dû au nom de Dieu, il dit : J'ai méprisé l'honneur dû à Dieu, par conséquent je n'aurai plus d'estime pour moi-même. Que fit-il alors ? Chaque jour durant l'heure de la prière, quand l'assemblée entrait et quittait la synagogue, il s'étendait sur le seuil, jeunes et vieux passaient sur lui ; et si l'un d'eux le piétinait, soit délibérément ou accidentellement, il se réjouissait et remerciait Dieu. Il fit ainsi pendant une année entière, prenant pour guide cette maxime de la Michna : les méchants seront jugés en enfer pendant douze mois [83]. » Bien longtemps après, les réponses des Rabbis allemands portent encore témoignage de l'influence puissante de la moralité hassidique, ainsi quand Jacob Weil prescrit des pénitences détaillées pour une jeune femme adultère, ou Israël Bruna pour un meurtrier [84]. Il y a, cependant, un cas important sur lequel le Hassidisme diffère nettement des mystiques chrétiennes : il n'ordonne pas l'ascétisme sexuel. Au contraire, la plus grande importance est donnée dans le *Sepher Hassidim* à l'établissement et au maintien d'une vie maritale normale et raisonnable. Nulle part la pénitence ne s'étend à l'abstinence sexuelle dans les relations maritales. L'ascétisme du véritable hassid concerne uniquement ses relations sociales envers les femmes, et non le côté sexuel de sa vie conjugale.

Conception de Dieu dans le Hassidisme. Immanence de Dieu

Si nous passons à l'influence que le Hassidisme, dans sa totalité, a exercée sur les juifs de l'Allemagne, on découvre que son côté pratique, c'est-à-dire la nouvelle moralité, le système de pénitence, et la mystique de la prière ont maintenu leur position beaucoup plus longtemps que les idées théologiques ou théosophiques et la conception de Dieu exposée dans les écrits de Yehuda le hassid et de ses disciples. Depuis le XVIe siècle, avec l'influence progressive d'un système de pensée plus développé, le Kabbalisme espagnol, déjà la théosophie hassidique primitive a perdu du terrain ; avec le temps, elle a relâché son étreinte, mais jamais complètement [85], sur ces cercles juifs qui s'occupaient de questions théologiques.

Néanmoins, l'intelligence du Hassidisme requiert encore une analyse de ces idées théosophiques dont est remplie la littérature du XIIIe et du XIVe siècle ; et ici on est immédiatement forcé de reconnaître l'existence d'une nouvelle orientation religieuse avec une forte tendance vers le panthéisme, ou du moins vers une mystique d'immanence divine. Dans les écrits dont nous nous occupons, cet élément est combiné avec les traditions haggadiques, avec les restes de l'héritage de la mystique de la Merkaba [86], quelquefois sous une nouvelle présentation et par-dessus tout avec la théologie très influente de Saadia. Dans le cas de quelques-unes de ces représentations et de ces transformations des idées théosophiques, il subsiste quelque doute en ce qui concerne à la fois leur origine et leur orthodoxie rabbinique. De temps en temps, quand ces juifs dévots du Moyen Âge, pieux et naïfs, s'empêtrent dans des rêves mystiques, ils puisent inconsciemment, semble-t-il, à l'héritage religieux des hérétiques et des sectaires. On trouve même des tendances vers une sorte de doctrine du *Logos*.

Le Dieu des anciens mystiques pré-hassidiques était le Roi saint qui, de son trône dans l'*empyraeum*, écoute les hymnes extatiques de ses créatures. La relation vivante de ces mystiques à Dieu était fondée sur la glorification de certains aspects de la divinité, de sa solennité, sur l'absence de tout ce qui est profane, même sur son immensité et sa toute-puissance. En opposition à ce tableau, le Hassidisme allemand développe maintenant une conception différente de Dieu qui contraste d'une façon saisissante avec l'ancienne.

Les hassidim aiment employer la terminologie de Saadia pour décrire la spiritualité pure et l'infinité incommensurable de Dieu, deux aspects de son Être sur lesquels ils insistent beaucoup. À ces attributs, ils en ajoutaient un troisième qui, comme les deux autres, ne jouait aucun rôle dans la mystique de la Merkaba, à savoir l'omniprésence de Dieu ; à son tour, celle-ci a acquis insensiblement le caractère d'une immanence difficile à concilier avec la transcendance du Créateur au-dessus du monde, un autre article de foi hassidique. Selon l'idée qui est finalement développée par les représentants marquants de la nouvelle école, Dieu n'est pas tant le maître de l'univers que son premier principe et son premier moteur. À côté de cette nouvelle conception, la croyance primitive ne semble subsister que par la force de la tradition. La nouvelle conception a été formulée par Eléazar de Worms dans un passage suggestif où il dit : « Dieu est omniprésent et connaît les justes et les méchants. C'est pourquoi, quand vous priez, concentrez votre esprit, car il est dit : Je situe toujours Dieu devant moi ; et par conséquent le commencement de toute bénédiction débute ainsi : "Béni sois-tu, ô Dieu", comme un homme parle à un ami[87]. » Aucun mystique de la Merkaba n'aurait donné cette interprétation du « Toi » par quoi, on s'adresse à Dieu. Bien plus, le changement entre la deuxième et la troisième personne dans les formules de bénédictions (« Béni

sois-tu... qui nous a béni ») est cité comme une preuve que Dieu est à la fois le plus proche, le plus éloigné, le plus clairement révélé et le plus pleinement caché de tous les êtres [88].

Dieu est même plus près de l'univers et de l'homme que l'âme ne l'est du corps. Cette doctrine, proposée par Eléazar de Worms [89] et acceptée par les hassidim, est parallèle à la thèse d'Augustin ; cet auteur, si souvent approuvé et cité par les mystiques chrétiens du XIIIe et du XIVe siècle, soutient que Dieu est plus près de chacune de ses créatures que celle-ci ne l'est d'elle-même. Dans sa forme plus intransigeante, cette doctrine de l'immanence de Dieu est exprimée dans le « Chant de l'Unité », hymne composée par un membre du cercle d'initiés de Yehuda le hassid qui semble avoir écrit un commentaire sur ce chant ; cette hymne donne une version expressive de la conception de Saadia sur Dieu [90]. Ainsi nous lisons : « Tout est en Toi et Tu es en tout ; Tu remplis chaque chose et Tu l'étreins ; quand chaque chose a été créée, Tu étais en elle ; avant que chaque chose ne fût créée, Tu étais chaque chose. » Des expressions de cette sorte reviennent dans chaque écrit hassidique. Comme Bloch l'a montré, elles ne sont que des embellissements enthousiastes de l'idée de l'omniprésence divine, telle qu'elle s'exprime dans l'ancienne paraphrase hébraïque de la grande œuvre de Saadia [91].

Mais d'où viennent-elles ? Quel esprit reflètent-elles ? On est tenté de penser à Jean Scot, appelé Scot Erigène, la « grande lumière » de la mystique néoplatonicienne au IXe siècle. Son influence fut immense et peut très bien s'être étendue aux cercles juifs de Provence d'où, selon certains savants, la paraphrase mentionnée ci-dessus de Saadia semble tirer son origine. C'est un fait bien connu que les écrivains de ces cercles puisèrent beaucoup aux sources primitives de la scolastique latine. Et vraiment, c'est l'esprit de Jean Scot qui se reflète dans des formules comme

celles déjà citées. Personne ne serait surpris si elles s'exprimaient par ces mots : « Car Tu seras chaque chose en chaque chose, quand il n'y aura que Toi seul », paroles qui sont précisément une transposition en discours direct d'une sentence empruntée au livre de Jean Scot sur « la Division de la Nature [92] ».

Assez souvent, l'idée d'immanence prend une tournure naturaliste ; ainsi Moïse Azriel, un hassid du XIIIe siècle, la définit ainsi : « Il est l'Un dans l'éther cosmique, car Il remplit tout l'éther et chaque chose dans le monde, et nulle part il n'y a de barrière devant Lui. Chaque chose est en LUI, et Il voit tout, car Il est entièrement perception, bien qu'il n'ait pas d'yeux, parce qu'il a le pouvoir de regarder l'univers dans Son propre Être [93]. » Quelques-uns de ces passages ont été pris littéralement du commentaire de Saadia sur le *Sepher Yetsira*, où il traite en termes vraiment naturalistes la vie de Dieu comme un attribut positif de Son être [94].

Ici il faudrait remarquer en passant que cette doctrine répandue de l'immanence divine, qui correspondait clairement au sentiment religieux le plus profond du Hassidisme, a déjà été critiquée d'une façon pénétrante par un disciple de Yehuda le hassid : Moïse Taku a exprimé la crainte que cet élément panthéiste dans la conception de la divinité puisse être employé comme une justification du paganisme, car elle permettait aux païens de soutenir qu'« ils servaient le Créateur avec leur culte et leurs idoles, parce qu'ils voyaient qu'Il est omniprésent [95] ». Et en fait, il y en a toujours eu qui se sont opposés à cette forme de panthéisme et qui ont refusé d'admettre le « Chant de l'Unité » dans les prières communes ; ce poème faisait déjà partie de la liturgie dans les premiers temps. Des cas d'une telle opposition sont relatés au sujet de Rabbi Salomon Luria au XVIe siècle et du fameux Rabbi Elie de Vilna, le « Gaon de Vilna » au XVIIIe siècle [96].

Parmi les hassidim, la doctrine de l'immanence divine a persisté après avoir été mise en contact avec le Kabbalisme espagnol ; ce qui est peu surprenant, étant donné que le Kabbalisme n'était en aucune façon exempt de tendances similaires, y compris des notions radicalement panthéistes. L'un de ces traités, en partie hassidique, en partie kabbalistique, contient une explication très lumineuse à propos de la description de Dieu comme « l'âme de l'âme », selon laquelle il est montré que Dieu habite l'âme. Cela, nous dit-on, est la vraie signification du texte (Deut., VII, 21) : « Car le Seigneur ton Dieu est au milieu de vous », le « au milieu de vous » ne se rapporte pas au peuple, bien que ce soit sans doute la signification du verset, mais à l'individu [97]. Ainsi, à l'aide d'une exégèse mystique, la théorie de l'immanence divine et la conception de Dieu comme le lieu le plus intime de l'âme remontent à la Tora elle-même, idée entièrement étrangère aux anciens mystiques de la Merkaba.

Cette doctrine d'un Dieu qui d'une manière mystérieuse est immanent à toutes choses ne fait pas toujours de différence entre le Dieu inconnu, le *Deus absconditus*, et sa révélation comme Roi, Créateur et celui qui envoie les prophètes. Souvent ces deux expressions ont la même désignation. Mais à côté de ces caractères théologiques généraux de la spiritualité, l'infinité et l'immanence, apparaît aussi une forme de spéculation théosophique, qui essaie de mettre une différence entre les divers aspects sous lesquels Dieu se révèle. À cause de l'incapacité particulière aux hassidim de donner une expression précise à leur pensée abstraite, cette tentative a été la source d'une grande confusion. Les textes chevauchent les uns sur les autres et les divers principes religieux opposés ne sont pas harmonisés. En tant que philosophes religieux, les hassidim se sont distingués par une qualité qu'un savant moderne, se référant à Philon, a définie ainsi : « Le manque de clarté, en

union avec une sensibilité extraordinaire, permet à une grande variété d'idées contradictoires de coexister dans un seul esprit, de sorte qu'il est frappé tantôt par l'une, tantôt par l'autre[98]. » Il y a trois pensées principales qui caractérisent la théosophie particulière du Hassidisme et qui tirent leur origine de sources différentes : 1° la conception de la *Kavod*, c'est-à-dire de la gloire divine ; 2° l'idée d'un chérubin « saint » ou particulièrement remarquable sur le trône ; et 3° leur conception de la sainteté et de la majesté de Dieu.

Kavod, *Gloire divine.* *Traces de la doctrine philonienne sur le* Logos. *Le Chérubin sur le trône*

Avant d'entreprendre l'analyse de ces idées, il est nécessaire de faire une remarque préliminaire. La question de savoir comment il est possible pour le Dieu inconnu de se révéler lui-même comme le Créateur, ce problème central du Kabbalisme espagnol, n'existe pas pour les hassidim. La conception de Dieu créateur ne soulève aucun problème à leur esprit. Elle n'est pas pour eux un développement particulier, une modification de Dieu inconnu, omniprésent : ces deux considérations étant *identiques*, il ne saurait être question d'une *relation* entre elles. Ce n'est pas l'énigme de la création dont on cherche une solution dans les idées de la *Kavod* et du chérubin. Ces formules de la mystique de la Merkaba, qui aboutissent presque à postuler une différence entre le *Deus absconditus* et l'aspect de Dieu comme Roi-Créateur sur son trône céleste, sont précisément celles auxquelles les hassidim donnent le moins d'attention. Ce qui les intéresse, ce n'est pas le mystère de la Création mais celui de la Révélation. Comment Dieu peut-il se révéler lui-même à ses créatures ? Quelle est la signification de

ces anthropomorphismes fréquents de la Bible et du Talmud ? Telles sont les questions auxquelles la théosophie du Hassidisme allemand entreprend de répondre[99].

La gloire de Dieu, la *Kavod*, c'est-à-dire l'aspect que Dieu révèle à l'homme, est pour les hassidim non le Créateur mais la première Création. L'idée provient de Saadia dont la doctrine de la gloire divine voulait être une explication des anthropomorphismes bibliques et de l'aspect de Dieu dans la vision des prophètes. Selon lui, Dieu, qui reste infini et inconnu aussi dans le rôle de créateur, a produit la gloire comme « une lumière créée, la première de toutes les créations[100] ». Cette *Kavod* est le « grand rayon appelé Chekkina », et elle est aussi identique au *rouakh hakodech*, l'Esprit saint, hors duquel s'expriment la voix et la parole de Dieu. Cette lumière première de la gloire divine se révèle plus tard aux prophètes et aux mystiques sous des formes et des modifications diverses, « de cette façon pour les uns, d'une manière différente pour les autres, selon les exigences de l'heure[101] ». Elle sert de garantie au caractère authentique des paroles entendues par le prophète et elle exclut le doute sur leur origine divine.

L'importance de cette conception pour la pensée religieuse du Hassidisme est considérable. Ses variations sont multiples et les contradictions entre elles souvent tout à fait évidentes. Dieu ne se révèle pas Lui-même, Il ne parle pas. Il « garde le silence et porte l'univers », comme Eléazar de Worms l'exprime dans une métaphore magnifique. La divinité silencieuse, immanente en toutes choses comme dans leur plus profonde réalité, parle et se révèle elle-même à travers l'aspect de sa gloire. L'affirmation que la lumière de gloire a été créée est, naturellement, une nouveauté introduite par Saadia, et dont l'ancienne conception de la Merkaba de la *Kavod* n'a aucune idée. Saadia insistait tout particulièrement sur le

terme « créé » qui s'est estompé dans la conception hassidique, car pour les hassidim, il n'y a pas, comme pour Saadia, une distinction nette entre la gloire créée et émanée. L'idée que la *Kavod* a été créée a pour eux un peu plus de sens que n'a eu pour Philon la notion de *logos* créé qu'il emploie quelquefois. Tandis que, dans la théologie de Saadia, cette lumière de gloire encore informe était apparue le premier jour de la création, les hassidim apparemment la regardèrent comme préexistant d'une certaine manière à l'œuvre des sept jours.

Yehuda le hassid a exposé sa propre doctrine de la *Kavod* dans un « Livre de la Gloire » dont seulement quelques citations éparses ont survécu [102]. Cet ouvrage semble avoir contenu aussi nombre de pensées spéculatives qui n'ont aucun rapport avec la théorie de la *Kavod*. Comme son élève Eléazar, Yehuda distingua deux sortes de gloire : l'une est « une gloire intérieure » *(Kavod Penimi)*, qui est conçue comme identique à la Chekhina et à l'Esprit saint et qui n'a pas de forme mais une voix [103]. Tandis que l'homme n'est pas capable de communiquer directement avec Dieu, il peut « entrer en rapport avec la gloire [104] ». Il y a quelque chevauchement entre la définition de Dieu et celle de la *Kavod Penimi*, quand les qualités d'omniprésence et d'immanence sont attribuées à une place à Dieu et à un autre endroit seulement à la Chekhina. Cette gloire intérieure est identifiée incidemment avec la volonté divine, donnant ainsi naissance à une sorte de mystique du Logos [105]. Ainsi, dans le « Livre de la Vie », document écrit vers 1200 de l'ère vulgaire, la *Kavod* est effectivement définie comme la volonté divine, « l'Esprit saint », la parole de Dieu, et elle est conçue comme inhérente à toutes les créatures [106]. L'auteur de ce livre va même plus loin. Selon lui, la puissance de la *Kavod*, de qui chaque acte de la création tire son origine, n'est jamais la même, mais elle subit un changement graduel et insensible d'un

moment à un autre. De cette manière, le changement constant dans le développement du monde correspond à une vie mystérieuse de la gloire divine active en lui, conception qui n'est pas éloignée de celle du Kabbalisme [107]. Pour Eléazar de Worms, les dix Sephiroth du « Livre de la Création » ont déjà cessé de représenter les dix nombres originaux et sont devenues des aspects de la Création ; la première Sephira est identifiée avec la volonté transcendante ou la gloire de Dieu : c'est pourquoi elle occupe une position intermédiaire entre le créé et l'incréé [108].

Cette gloire « intérieure » a son pendant dans la gloire visible. Tandis que la première est sans forme, la seconde revêt diverses formes dont le changement est soumis à la volonté de Dieu. Cette seconde gloire apparaît sur le trône de la Merkaba ou dans la vision prophétique, et elle explique les énormes mesures spatiales dans les spéculations du *Shiur Koma* relatives au « corps de la Chekhina [109] ». En percevant la *Kavod*, dit Yehuda le hassid, dans un développement inspiré ou non d'une des pensées de Saadia, le prophète sait que sa vision vient de Dieu et qu'il n'est pas trompé par les démons, qui sont aussi capables de parler à l'être humain, car les démons sont impuissants à produire le phénomène de la gloire [110].

La vision de la *Kavod* est expressément définie comme le but et la récompense de l'ascèse hassidique [111]. En ce qui concerne l'émanation de la *Kavod* visible de la *Kavod* invisible, les notions varient. Selon certains écrivains, les *Kavod* émanent directement l'une de l'autre, tandis qu'une autre conception [112] attribue à la lumière de la *Kavod* invisible des milliers et des myriades de reflets, avant qu'elle ne devienne visible même aux anges et aux saints séraphins.

À côté de cette conception des deux *Kavod*, on trouve un autre élément remarquable de la théosophie hassidique, l'idée d'un saint chérubin qui apparaît sur le trône de la Merkaba. Ce chérubin, qui n'est

jamais mentionné par Saadia, figure dans certains traités de la Merkaba qui sont connus des hassidim [113]. Alors que, dans les visions d'Ézéchiel, il est parlé généralement d'une armée de chérubins, l'idée d'un ange particulièrement remarquable remonte probablement au seul passage d'Ézéchiel, X, 4, où le terme chérubin est employé au singulier : « Alors la gloire du Seigneur s'éleva de dessus le chérubin. » Pour les hassidim, ce chérubin est identique à la « gloire visible [114] » de Saadia. Il est l'émanation de la Chekhina de Dieu ou de Sa gloire invisible ; selon d'autres, il représente le produit du « grand feu » de la Chekhina dont la flamme entoure le Seigneur, tandis que le trône de gloire, sur lequel apparaît le chérubin, sort d'un feu moins élevé. Selon le récit mythique [115], le reflet de la lumière divine dans les eaux du cosmos a produit un rayon qui devient du feu et hors duquel s'élèvent le trône et les anges. Du « grand feu » de la Chekhina, ce n'est pas seulement le chérubin qui en émane, mais aussi l'âme humaine, qui par conséquent se range au-dessus des anges. Le chérubin peut prendre chaque forme d'ange, homme ou bête ; sa forme humaine fut le modèle à la ressemblance duquel Dieu créa l'homme [116].

Ce que cette idée du chérubin a signifié originellement ne peut être conjecturé, car il est clair que les hassidim ont simplement adapté à leurs propres pensées une conception d'une origine bien antérieure. Une allusion à ce chérubin se trouve peut-être dans une idée que l'on rencontre parmi certaines sectes juives de la période de Saadia. Philon pensait que le *logos*, le « verbe » divin, a agi comme intermédiaire dans le processus de la création. Cette doctrine philonienne de la création fut développée par ces partisans qui longtemps sont restés à la limite du judaïsme rabbinique, sous une forme grossière et incidemment attribuée à des hérétiques isolés [117], dans des écrits antérieurs. Selon eux, Dieu n'a pas créé le

monde directement mais par l'intermédiaire d'un ange, soit que celui-ci ait émané de lui, ou ait été lui-même un être créé. Cet ange, qui apparaît alors comme créateur ou démiurge, est aussi défini comme le sujet de tous les anthropomorphismes bibliques et comme l'être qui est perçu dans la vision des prophètes.

Cette découverte d'un écho de la pensée philonienne n'a pas de quoi nous surprendre. Bien qu'on n'en trouve pas beaucoup de traces dans la littérature talmudique et la première littérature rabbinique, il n'y a pas de doute, depuis les recherches de Poznanski sur le sujet, que les idées du théosophe d'Alexandrie se soient répandues jusque parmi les sectes juives de Perse et de Babylonie qui, à une période aussi tardive que le Xe siècle, étaient en mesure de citer plusieurs de ses écrits [118]. De toute façon, il n'est pas du tout impossible que le chérubin sur le trône ne fut originellement que le *logos* transformé, surtout si l'on tient compte du fait que, pour les mystiques pré-hassidiques, comme nous l'avons vu dans la conférence précédente, celui qui paraît sur le trône est précisément le Créateur du monde. Pour les hassidim qui ne voyaient aucun problème particulier dans l'idée de Dieu infini comme Créateur des choses finies, l'ange a perdu ce caractère ; néanmoins on lui donne des attributs qui en font presque un second Dieu [119]. En lisant ces descriptions, on pense maintes et maintes fois au *logos*. Même les noms sous lesquels Dieu apparaît dans les traités des Hekhaloth : Akhtariel, Zoharariel, Adiriron, sont à l'occasion ressuscités et appliqués à la *Kavod* et au chérubin par l'intermédiaire duquel se manifeste la *Kavod* [120]. La transformation est semblable à celle que nous avons rencontrée dans la conférence précédente, où l'ange Metatron est décrit comme le « petit YHWH », sauf que le chérubin correspond de plus près à l'idée du logos.

À la question comment de telles idées ont pu pénétrer parmi les pieux hassidim allemands, plusieurs réponses sont possibles. En premier lieu, de telles spéculations sur le logos peuvent être devenues parties intégrantes du gnosticisme juif orthodoxe déjà présent dans quelques textes de la Merkaba dont les hassidim connaissaient l'existence. Secondement, il y a la possibilité que les hassidim soient venus en contact direct avec les pensées hérétiques. Moïse Taku mentionne des écrits qui proviennent de l'Orient et se sont répandus au XIIe siècle à travers la Russie, jusqu'à Ratisbonne qui, à cette époque, était l'un des principaux centres de commerce avec les contrées slaves [121]. De plus, nous savons par les fragments nouvellement découverts d'un livre dont l'auteur fut Samuel ben Kalonymus, le père de Yehuda le hassid, que, « parmi les savants hérétiques, il y en a quelques-uns qui connaissent comme un reflet des mystères (de la *Kavod)*, bien qu'ils ne sachent rien de leur substance [122] ». Samuel le hassid lui-même est connu de bonne source pour avoir voyagé hors de l'Allemagne pendant plusieurs années et il est bien possible qu'il soit entré en contact avec les sectes juives ou hérétiques et avec leurs écrits.

Le troisième symbole théosophique, important sous ce rapport, semble avoir pris son origine parmi les hassidim eux-mêmes. Dans leurs écrits, apparaît de bonne heure une sorte de référence continuelle à la « sainteté » de Dieu et à sa « grandeur » qu'ils appellent aussi sa « royauté ». L'important est que ces qualités ne sont pas conçues comme des attributs de la divinité, mais – en tout cas dans les écrits que nous connaissons [123] – comme une hypostase créée de sa gloire. La « sainteté » est la gloire sans forme, la présence cachée de Dieu en toutes choses. Mais de la même manière qu'un passage du Talmud dit de la Chekhina que sa place essentielle est dans l'« Occident [124] », la sainteté de Dieu spécialement est

localisée à l'Ouest. La « sainteté » est encore identifiée par les hassidim avec le « monde de la lumière », le plus haut des cinq mondes de l'esprit ; cette conception mi-gnostique, mi-néoplatonicienne a été empruntée à Abraham bar Hiya, un écrivain du début du XIIe siècle de l'Espagne du Nord qui appartenait à l'école néoplatonicienne. Tandis que la voix de Dieu et sa parole sont issues de sa sainteté, cette dernière irradie une lumière venue de l'Ouest sur sa « grandeur » qui est localisée à l'Est. Il y a aussi cette différence que, tandis que la « sainteté » est infinie comme l'essence même de Dieu, sa « grandeur » ou son aspect comme « Roi » est fini, c'est-à-dire, identique à la *Kavod* visible ou au chérubin. C'est pourquoi, dans ce système, le Créateur infini est conçu sans aucun des attributs qui caractérisent la gloire dans ses diverses modifications.

De plus, la doctrine de la prière est d'une importance toute spéciale dans ce contexte. « Dieu est infini et il est tout ; c'est pourquoi, s'il ne prenait pas une forme dans la vision des prophètes et ne leur apparaissait pas comme Roi sur son trône, ceux-ci ne sauraient pas qui ils prient », dit Eléazar de Worms [125]. Pour cette raison, le dévot dans sa prière s'adresse à Dieu comme à un Roi, dans la théophanie visible de la gloire. Mais la véritable intention *(kawana)*, selon le même auteur, n'est pas dirigée vers la forme qui apparaît sur le trône et encore moins vers le Créateur lui-même qui, comme nous l'avons vu, est identifié dans ce système avec le Dieu caché. Le réel objet de la contemplation mystique, son vrai but, est la sainteté cachée de Dieu, Sa gloire infinie et sans forme, d'où émergent la voix et la parole de Dieu [126]. Le terme fini d'homme est tendu vers le terme infini de Dieu. De plus, la Chekhina, dans la terminologie d'Eléazar, constitue le but réel de la prière. Du point de vue de la conception de la Chekhina mentionnée ci-dessus comme une lumière créée, cette idée est nettement

paradoxale. Et en fait, voici ce que nous lisons dans l'un des fragments de l'œuvre de Samuel ben Kalonymus que nous avons déjà cité : « Les créatures louent la Chekhina qui est elle-même créée, mais dans le monde à venir, elles loueront "Dieu lui-même[127]". » En d'autres termes, une prière directe au Créateur, en dépit de son infinité et de son omniprésence, n'est possible que dans la perspective eschatologique. À présent, elle est dirigée seulement vers la « Chekhina de notre Créateur, l'esprit du Dieu vivant », c'est-à-dire Sa « sainteté », qui, malgré tout ce que l'on en a dit, peut presque être définie comme le *logos*.

Archétypes cosmiques

À côté de cette théosophie et de la mystique de l'immanence attribuées à Saadia, on trouve un troisième élément de pensée qui, par son manque de couleur et son vrai souffle métaphysique, mérite le nom de néoplatonisme. Certaines idées tirées des écrits de néoplatoniciens juifs espagnols furent empruntées par les hassidim et incorporées dans leur propre système. Dans un certain nombre de cas, naturellement, ces idées ont subi le processus d'un mouvement rétrograde du domaine métaphysique au domaine théologique ou gnostique, sinon à la pure mythologie.

Il a été prouvé que la théologie mystique des kabbalistes espagnols et celle des hassidim allemands représentent deux différentes écoles de pensée qui n'ont rien de commun. Les Espagnols, suivant cette interprétation des faits, ont suivi les traces des néoplatoniciens, tandis que les conceptions typiques des hassidim reviennent à la mythologie orientale[128]. Cela m'apparaît une simplification exagérée. Le fait est que la pensée néoplatonicienne en est venue à être connue

à la fois des deux groupes, mais avec la différence qu'en Espagne et en Provence ces idées devinrent un puissant facteur pour transformer le caractère primitif du Kabbalisme, qui était presque entièrement un système gnostique, tandis qu'en Allemagne les éléments de telles spéculations, une fois produits, ne réussirent pas à faire une impression durable sur la pensée hassidique. Or pour l'esprit hassidique, ces éléments n'avaient aucune vie réelle. Au lieu de transformer la doctrine hassidique, ils furent eux-mêmes transformés en perdant leur contenu spéculatif original. Au stade final de leur décomposition, ils n'étaient même plus reconnaissables. Ainsi, pour prendre un exemple, la doctrine d'Abraham ben Hiya sur la hiérarchie des cinq mondes : celui de la lumière, de la divinité, de l'intelligence, de l'âme et de la nature spirituelle, fut incorporée d'une façon très particulière dans le système hassidique, dans lequel les idées cosmologiques jouaient un rôle important [129].

Sous ce rapport, la doctrine des archétypes, entièrement étrangère à Saadia, qui domine l'œuvre d'Eléazar sur « La science de l'âme » est d'un intérêt tout spécial, mais elle est importante aussi pour « le Livre des Dévots ». Selon cette doctrine, chaque forme inférieure d'existence, y compris les êtres inanimés, « même le morceau de bois » pour ne rien dire des formes de vie encore plus basses, a son archétype, *demuth* [130]. Dans cette conception nous reconnaissons les traits non seulement de la théorie platonicienne des idées, mais aussi de la théorie astrale de la correspondance entre les plans supérieurs et inférieurs, et la doctrine astrologique que chaque chose a son « étoile ». Les archétypes, comme nous l'avons déjà vu à propos des traités des Hekhaloth [131], sont représentés d'une façon imagée par le rideau tendu devant le trône de Gloire. Selon les hassidim, ce rideau consiste en flamme bleue et entoure le trône de tous côtés sauf à l'Ouest [132]. Les archétypes

eux-mêmes représentent une sphère spéciale d'existence non corporelle, semi-divine. Sous un autre rapport, il est fait effectivement mention d'un écrit occulte intitulé « Livre des Archétypes [133] ». L'archétype est la source la plus profonde de l'activité cachée de l'âme. Le destin de chaque être est contenu dans son archétype, et il y a même une représentation archétype de chaque changement produit dans son existence [134]. Non seulement les anges et les démons tirent de ces archétypes [135] leur prescience du destin des hommes ; mais le prophète aussi est capable de percevoir ces archétypes et de lire ainsi l'avenir [136]. De Moïse, il est expressément dit que Dieu lui a montré les archétypes [137]. Les textes insinuent même que la culpabilité et le mérite ont leurs « signes » dans les archétypes [138].

Ces mystères de la Divinité et de sa gloire, puis les archétypes de toute existence dans un royaume des idées conçu d'une façon mythique, le mystère de la nature humaine et son chemin vers Dieu, tels sont les principaux sujets de la théosophie hassidique. D'une manière étrangement pathétique, ceux qui les ont étudiés devinrent absorbés dans un mélange d'idées profondes et abstruses et essayèrent de combiner un réalisme mythique naïf avec une vue mystique et une expérience occulte.

Il y a peu de motifs pour rapprocher ces anciens hassidim du XIIIe siècle avec le mouvement hassidique qui se développa en Pologne et en Ukraine durant le XVIIIe siècle, et que nous considérerons dans la dernière conférence. L'identité de nom n'est pas une preuve d'une continuité réelle. Après tout, ces deux tendances sont séparées par deux ou trois grandes époques dans le développement de la pensée kabbalistique. Le Hassidisme postérieur fut l'héritier d'une riche tradition dont ses partisans purent tirer une nouvelle inspiration, de nouveaux modes de pensée et enfin, ce qui n'est pas le moins important, de

nouveaux modes d'expression. Cependant, on ne peut nier qu'il existe une certaine ressemblance entre les deux mouvements. Dans les deux cas, le problème a été celui de l'éducation de grands groupes juifs dans un esprit de moralisme mystique. Le véritable hassid et le zaddik du Hassidisme postérieur sont des types apparentés ; l'un et l'autre sont les prototypes d'une manière de vivre mystique qui tend vers une activité sociale, même là où ses représentants sont considérés comme les gardiens de tous les mystères de la divinité.

CHAPITRE IV

Abraham Abulafia et la doctrine du Kabbalisme prophétique

Naissance du Kabbalisme. Types de kabbalistes.
Réticence et censure kabbalistiques.
Vision et extase. La conception de Devekuth
– la forme juive de l'union mystique

À partir de l'an 1200, les kabbalistes commencent à émerger comme un groupe mystique distinct, qui, sans être encore numériquement important, a néanmoins acquis une prépondérance considérable dans beaucoup de parties de la France du Sud et de l'Espagne. Les principales tendances de ce nouveau mouvement sont clairement définies et les savants modernes peuvent sans difficulté suivre son développement, depuis ses premières étapes vers 1200 jusqu'à l'âge d'or du Kabbalisme en Espagne à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle. Une littérature abondante nous a conservé les courants de pensée et les noms des personnalités qui ont dominé dans la nouvelle mystique qui allait exercer pendant cinq ou six générations une influence toujours croissante sur la vie juive. Nous ne possédons, il est vrai, qu'une faible esquisse de quelques-uns des chefs les plus connus et

nous n'avons pas suffisamment de données pour fournir un tableau précis, mais les recherches des trente dernières années ont apporté une moisson inattendue de faits décisifs. On ne doit pas oublier, non plus, que chacun des personnages importants a sa propre physionomie nettement définie et il n'y a pas d'imprécision qui puisse mener à la confusion de leur identité. Les mêmes lignes de démarcation définissent aussi les diverses tendances dont chacune se distingue par sa terminologie aussi bien que par la nuance de sa pensée mystique.

Cette démarcation est assez visible si nous considérons le développement de la tradition mystique. L'enseignement oral, qui est d'implication plutôt que d'affirmation, était de règle. Les nombreuses allusions que l'on trouve dans le domaine de cette littérature, telles que « je ne peux pas en dire davantage », « je vous l'ai déjà expliqué de vive voix », « ceci est seulement pour ceux qui sont familiers avec la sagesse mystérieuse », ne sont pas de simples ornements de rhétorique. Cette imprécision est effectivement la raison pour laquelle de nombreux passages sont restés obscurs jusqu'à présent. Dans beaucoup de cas, des chuchotements, et cela surtout dans les allusions ésotériques, étaient le seul moyen de transmission. Il n'est donc pas surprenant que de telles méthodes aient conduit à des innovations quelquefois étonnantes, et que des différenciations se soient élevées entre les diverses écoles. Même l'élève dévot, qui s'appuyait solidement sur la tradition de son maître, trouvait devant lui un large champ d'interprétations et de développements, s'il se sentait incliné à ce genre de travail. Il ne faut pas oublier non plus que la source première n'était pas toujours d'origine simplement humaine. L'illumination surnaturelle joue aussi son rôle dans l'histoire du Kabbalisme et les innovations se produisent non seulement sur la base de nouvelles interprétations d'une doctrine ancienne, mais comme

le résultat d'une inspiration ou d'une révélation récente, ou même d'un songe. Une phrase d'Isaac Hacohen de Soria (vers 1270) illustre les deux sources jumelles que les kabbalistes reconnaissent comme faisant autorité : « Dans notre génération il n'y en a que quelques-uns, ici et là, qui ont reçu la *tradition* des anciens... ou à qui la grâce de l'*inspiration* divine a été accordée. » La tradition et l'intuition sont liées et cela expliquerait pourquoi le Kabbalisme peut être à la fois profondément conservateur et intensément révolutionnaire. Même « les traditionalistes » ne reculent pas devant les innovations, quelquefois d'une grande portée, qui sont hardiment avancées comme des interprétations des anciens ou comme la révélation d'un mystère que la Providence avait jugé convenable de cacher aux générations précédentes.

Cette dualité colore la littérature kabbalistique pendant cent années consécutives. Quelques savants sont des conservateurs endurcis qui ne veulent rien dire qui n'ait été transmis par leurs maîtres et encore avec une brièveté énigmatique. D'autres prennent vraiment plaisir à des innovations basées sur une récente interprétation et nous possédons l'aveu de Jacob ben Sheshet de Gérone :

> Si elles n'étaient pas les trouvailles de mon cœur,
> Je croirais que c'est Moïse qui les a communiquées du Sinaï.

Une troisième classe de savants proposent leurs points de vue, soit d'une façon laconique, soit avec prolixité, sans citer aucune autorité, tandis qu'une quatrième classe, tels que Jacob Hacohen et Abraham Abulafia, s'appuient franchement sur la révélation divine. Mais il n'est pas surprenant que tant de kabbalistes, illuminés aussi bien que commentateurs, se soient montrés réservés, et c'est un des facteurs qui ont conduit directement à la renaissance de formes

pseudépigraphiques dans la littérature kabbalistique. Cette pseudépigraphie était, à mon avis, basée sur deux tendances : psychologique et historique. La tendance psychologique émane d'une certaine modestie et du sentiment qu'un kabbaliste qui avait reçu le don de l'inspiration voulait éviter l'ostentation. La tendance historique, d'autre part, était liée au désir d'influencer les contemporains de l'écrivain. De là s'explique la recherche d'une continuité historique, la sanctification de l'autorité et la tendance de prêter à la littérature kabbalistique le lustre de quelque grand nom des temps bibliques ou talmudiques. Le Zohar, ou le « Livre de la Splendeur », est le plus fameux, mais nullement le seul exemple d'une telle pseudépigraphie. Mais heureusement pour nous, tous les kabbalistes n'ont pas préféré l'anonymat et c'est grâce à eux que nous sommes en mesure de situer les auteurs d'écrits pseudépigraphiques à leur place historique. Je crois qu'il conviendrait de résumer la contribution du Kabbalisme espagnol au trésor de la mystique juive en caractérisant les représentants les plus décisifs de ses courants principaux, ceux qui furent vraiment des illuminés et des extatiques, et d'autre part les maîtres de la pseudépigraphie.

Dans la conférence d'ouverture, j'ai mentionné le fait que les mystiques juifs sont enclins à la réserve à propos des régions cachées de la vie religieuse, de la sphère des expériences généralement décrites comme l'extase, l'union mystique avec Dieu, et autres facteurs semblables. Des expériences de cette sorte se trouvent dans beaucoup d'écrits kabbalistiques, mais naturellement pas en tous. Quelquefois, cependant, ce fait n'est même pas mentionné par l'auteur. Au sujet d'un énorme volume, le livre *Eshel Abraham* [1] de Rabbi Mardoché Ashkenazi, j'ai pu prouver, par exemple, qu'il a été écrit sur un fond de songes visionnaires. Mais si l'un des recueils de notes de l'auteur, sorte de journal mystique, n'était pas parvenu jusqu'à nous, il

serait impossible de faire une telle hypothèse, car c'est en vain qu'on cherche une seule allusion à la source de ses idées [2]. La façon de traiter le sujet reste partout strictement objective. D'autres kabbalistes envisagent tout au long la question de l'accès de l'individu à la connaissance mystique, sans faire état de leur propre expérience. Mais des écrits de cette sorte, s'ils sont réellement des manuels d'étapes plus avancées de la pratique et de la technique mystérieuses, ont rarement été publiés. À cette classe appartient, par exemple, une analyse pénétrante des diverses formes et des différents états du ravissement et de l'extase mystiques décrite par Rabbi Dov Baer (mort en 1827), fils du fameux Rabbi Shneur Zalman de Ladi, fondateur du *Habad*-Hassidisme, dans son *Kuntras-Ha-Hithpaaluth*, grossièrement traduit « Une enquête sur l'extase [3] ». Ou bien prenez le cas du kabbaliste notoire, Rabbi Hayim Vital Calabrese (1543-1620), principal disciple de Rabbi Isaac Luria, lui-même l'une des figures centrales du Kabbalisme postérieur. Ce mystique célèbre est l'auteur d'un essai appelé *Shaare Kedusha*, c'est-à-dire « Les portes de la Sainteté », qui renferme une introduction brève et facile à comprendre, sur la manière de vivre mystiquement. Elle commence par une description de certaines qualités morales indispensables et menant à tout un compendium de l'éthique kabbalistique. Les trois premiers chapitres de ce petit livre ont été imprimés de nombreuses fois et, dans leur ensemble, ils forment une lecture intéressante. Jusque-là il n'y a rien à dire. Mais Vital a ajouté un quatrième chapitre dans lequel il présente en détail les manières variées d'imprégner l'âme de l'esprit saint et de la sagesse prophétique ; ce chapitre, en vertu de ces copieuses citations d'auteurs anciens, est réellement une anthologie des enseignements des anciens kabbalistes sur la technique de l'extase. Toutefois, vous ne le trouverez dans aucune des éditions imprimées de ce livre ; à sa place les mots

suivants ont été inscrits : « Ainsi parle le scripteur : Cette quatrième partie ne sera pas imprimée, car ce ne sont que des noms saints et des mystères secrets qu'il serait indécent de publier. » Et en fait, ce chapitre très intéressant n'a survécu que dans quelques copies manuscrites [4]. La même chose, ou peu s'en faut, s'est produite avec d'autres écrits qui présentent, soit des expériences extatiques, soit la technique pour s'y préparer soi-même.

Mais il est encore plus remarquable que, lorsque nous considérons les écrits inédits des mystiques juifs, nous trouvons que l'expérience extatique ne joue pas le rôle important auquel on pourrait s'attendre. Il est vrai que la position est souvent différente dans les écrits des premiers mystiques qui ont vécu avant le développement du Kabbalisme et dont les idées ont été esquissées dans la seconde conférence. Au lieu de la théorie usuelle de la mystique, ces documents du gnosticisme juif sont remplis de descriptions enthousiastes sur l'ascension de l'âme vers le Trône céleste et sur les objets qu'elle contemple ; de plus, la technique pour produire cette disposition extatique de l'esprit est tracée en détail. Dans la dernière littérature kabbalistique, ces aspects tendent de plus en plus à être relégués à l'arrière-plan. Naturellement, l'ascension de l'âme ne disparaît pas tout à fait. L'élément visionnaire de la mystique qui correspond à une certaine disposition psychologique perce à maintes reprises. Mais en somme, la méditation et la contemplation kabbalistiques insistent sur un aspect plus spiritualisé. De plus, le fait suivant subsiste : même si on laisse de côté la distinction entre les premiers et les derniers documents de la mystique juive, c'est seulement dans des cas extrêmement rares que l'extase signifie l'union concrète avec Dieu, union dans laquelle l'individualité humaine s'abandonne au ravissement d'une complète immersion dans le courant divin. Dans cette disposition extatique de l'esprit, le

mystique juif conserve encore d'une façon presque invariable un sens de la distance entre le Créateur et Sa créature. Cette dernière est unie au premier, et le point où les deux se rencontrent est du plus grand intérêt pour le mystique, mais il ne le regarde pas comme constituant quelque chose d'aussi extraordinaire que l'identité du Créateur et de sa créature.

Rien ne me semble mieux exprimer ce sens de la distance entre Dieu et l'homme, que le terme hébreu qui, dans notre littérature, est généralement employé pour ce qu'on appelle autrement « *unio mystica* ». Je pense au mot *devekuth*, qui signifie « adhésion » ou « le fait d'être uni à Dieu ». Cela est regardé comme le but ultime de la perfection religieuse. *Devekuth* peut être l'extase, mais sa signification est beaucoup plus large. C'est un perpétuel être-avec-Dieu, une union intime et une conformité de la volonté humaine et divine [5]. Cependant, même les descriptions enthousiastes de cet état d'esprit, qui abonde dans la dernière littérature hassidique, gardent un sens net de la distance, ou si vous préférez, de l'incommensurabilité. Beaucoup d'écrivains placent délibérément le *devekuth* au-dessus de toute forme d'extase qui cherche l'extinction du monde et de soi dans l'union avec Dieu [6]. Je ne nierai pas qu'il y ait eu aussi des tendances opposées [7] ; on peut trouver une excellente description de la tendance vers un pur panthéisme, ou plutôt vers un acosmisme dans un roman yiddish bien connu, *Hayim Grawitzer* [8] de F. Schneerson ; enfin, l'un des chefs les plus fameux du Hassidisme lituanien, Rabbi Aaron Halévi de Starosselje, peut être classé parmi les acosmistes. Mais je maintiens que de telles tendances ne sont pas caractéristiques de la mystique juive. C'est un fait significatif que le livre le plus fameux et qui a eu le plus d'influence dans notre littérature mystique, le Zohar, fait peu usage de l'extase ; le rôle qu'elle joue à la fois dans la section dogmatique et la section descriptive de cet ouvrage

volumineux est entièrement secondaire. On trouve bien des allusions à ce thème [9], mais il est évident que d'autres aspects différents de la mystique juive tiennent beaucoup plus au cœur de l'auteur. Une part du succès extraordinaire du Zohar peut probablement être ramenée à cette attitude de contrainte qui a fait vibrer une corde familière dans le cœur des juifs.

Vie et œuvre d'Abraham Abulafia

Si l'on considère tous les faits mentionnés auparavant, il n'est pas surprenant que le représentant marquant du Kabbalisme extatique ait été aussi le moins populaire de tous les grands kabbalistes. Je pense à Abraham Abulafia, dont les théories et les doctrines formeront le principal sujet de cette conférence. Par une curieuse coïncidence, qui est peut-être plus qu'une coïncidence, les principales œuvres d'Abulafia et le Zohar furent écrits presque simultanément. Il n'est pas exagéré de dire que chacun marque le point culminant dans le développement des deux écoles de pensée opposées du Kabbalisme espagnol, écoles que j'aimerais appeler extatique et théosophique. De cette dernière, j'aurai à parler dans les conférences suivantes. Malgré toutes leurs différences, ces deux écoles sont liées et ce n'est qu'en les comprenant toutes deux que nous obtiendrons un large tableau du Kabbalisme espagnol.

Malheureusement, pas un seul des traités nombreux et souvent volumineux d'Abulafia n'a été publié par les kabbalistes, tandis que le Zohar a connu, au moins, soixante-dix ou quatre-vingts éditions. Jusqu'à ce que Jellinek, l'un du petit groupe de savants juifs du XIXᵉ siècle qui ont approfondi le problème de la mystique juive, eut publié parmi l'œuvre d'Abulafia trois de ses plus petits écrits et quelques extraits des autres, aucun n'avait été imprimé [10]. Cela est d'autant

plus remarquable qu'Abulafia fut un écrivain prolifique qui, dans un passage, se donne comme l'auteur de vingt-six travaux kabbalistiques et de vingt-deux écrits prophétiques [11]. Des premiers, beaucoup existent encore ; j'en connais plus de vingt ; c'est un fait que plusieurs d'entre eux jouissent d'une grande réputation parmi les kabbalistes de nos jours [12].

Tandis que les kabbalistes les plus orthodoxes, tels que Rabbi Yehuda Hayat (vers 1500 après l'ère vulgaire), attaquèrent Abulafia avec véhémence et mirent en garde leurs lecteurs contre ses livres [13], leur critique ne semble avoir produit qu'un faible écho [14]. En tout cas, l'influence d'Abulafia comme guide de la mystique a continué de rester très grande. Il dut cela à la combinaison remarquable en lui d'une puissance logique, d'un style clair, de vues profondes et d'abstractions très colorées qui caractérisent ses écrits. Comme nous aurons l'occasion de le remarquer, convaincu qu'il était d'avoir trouvé le chemin de l'inspiration prophétique, et de là celui de la vraie connaissance du Divin, il prit la peine d'employer un style simple et direct qui atteignit le cœur de tout lecteur attentif. Il alla jusqu'à inclure dans ses travaux un grand nombre de ce que l'on pourrait appeler des manuels, qui exposent non seulement sa théorie, mais constituent aussi un guide pour l'action. En fait, on peut facilement surpasser ses intentions ; l'important est que, bien qu'Abulafia lui-même n'ait jamais pensé dépasser les limites des juifs rabbiniques, ses enseignements peuvent être réalisés par tous ceux qui essaient de les pratiquer. C'est aussi probablement l'une des raisons pour lesquelles les kabbalistes ont empêché leur publication. Vraisemblablement ils craignaient que, si cette technique de la méditation, appelée à une très grande diffusion, devenait publiquement connue, son usage ne serait plus longtemps réservé à une élite. Certainement le succès des écrits d'Abulafia faisait paraître plus réel que jamais le

danger toujours présent d'un conflit entre la révélation mystique et celle du mont Sinaï. Ainsi, toute l'école de la mystique pratique, qu'Abulafia lui-même appelait le Kabbalisme prophétique, continua de mener une vie latente. En écartant ses écrits du public, les kabbalistes sans aucun doute cherchaient à éliminer le danger pour le peuple de se livrer à des aventures extatiques, sans la préparation requise, et de prétendre à des pouvoirs visionnaires.

D'une façon générale, les mystiques laïcs, instruits par eux-mêmes et non guidés par le rabbinisme, ont toujours été une source puissante de pensée hérétique. La mystique juive a essayé de faire face au danger en stipulant en principe que l'entrée dans le domaine de la pensée et de la pratique mystiques serait réservée aux savants rabbiniques [15]. Pratiquement, nombreux furent les kabbalistes qui ou bien n'ont pas eu d'enseignement ou bien n'ont pas reçu l'instruction propre au rabbinisme. Mis à même de regarder le judaïsme sous un angle nouveau, ces hommes ont souvent élaboré des idées très importantes et très intéressantes ; ainsi s'est développée, à côté de la tendance érudite de la Kabbale des Rabbis, une autre lignée de mystiques visionnaires et prophétiques. L'enthousiasme de ces premiers extatiques a souvent soulevé la lourde carapace de la scolastique rabbinique et, malgré leur disposition à transiger, ils entrèrent à la première occasion en conflit avec lui. Il convient aussi de remarquer que durant la période classique du Kabbalisme, c'est-à-dire jusqu'à 1300 après l'ère vulgaire, époque distincte des périodes postérieures, ses représentants, en règle générale, ne furent pas des hommes que leurs contemporains regardèrent comme des Rabbis marquants. Les grands kabbalistes qui ont aussi contribué à la littérature strictement rabbinique, des hommes comme Moïse Nahmanide ou Salomon ben Adret, furent rares [16]. Cependant, les kabbalistes ont été, dans la

grande majorité, des hommes d'une éducation rabbinique. Abulafia fait exception, ayant eu peu de contact avec l'enseignement essentiellement rabbinique. Sa connaissance de la philosophie contemporaine fut, toutefois, la plus étendue de toutes ; et ses écrits, surtout ceux d'un caractère systématique, montrent qu'il a été, selon les usages de son époque, un homme très érudit.

Sur la vie d'Abulafia et sur sa personne, nous sommes renseignés presque exclusivement par ses propres écrits[17]. Abraham ben Samuel Abulafia naquit à Saragosse en 1240, et passa sa jeunesse à Tudela dans la province de Navarre. Son père lui apprit la Bible avec ses commentaires en même temps que la grammaire, un peu de la Michna et du Talmud. À l'âge de dix-huit ans, il perdit son père. Deux ans après, il quitta l'Espagne et partit pour le Proche-Orient afin, comme il l'écrit, de découvrir le fleuve légendaire Sambation au-delà duquel on supposait que les dix tribus perdues demeuraient. Des troubles guerriers en Syrie et en Palestine le ramenèrent bientôt d'Acre en Europe, où il passa environ dix ans en Grèce et en Italie.

Durant ces années de voyage, il se plongea dans la philosophie et conçut pour Maïmonide une admiration qui dura toute sa vie. Pour lui, il n'y avait pas d'antithèse entre la mystique et les doctrines de Maïmonide. Il considéra plutôt sa propre théorie mystique comme le point final de la dernière étape, en partant du « Guide des égarés » sur lequel il écrivit un curieux commentaire mystique. Cette affinité du mystique avec le grand rationaliste a un étonnant parallèle – comme les recherches les plus récentes l'ont montré – dans les rapports du grand chrétien mystique Maître Eckhart avec Maïmonide, qui semble l'avoir influencé beaucoup plus qu'aucun scolastique avant lui. Tandis que les scolastiques, tels que Thomas d'Aquin et Albert le Grand, tout en ayant appris et

reçu beaucoup de lui, néanmoins le contredisent, le Rabbi est, comme Joseph Koch l'a affirmé [18], pour le grand mystique chrétien Eckhart une autorité littéraire à laquelle Augustin est tout au plus supérieur. De la même manière, Abulafia essaie de relier ses théories à celles de Maimonide [19]. Selon lui, seuls le « Guide » et le « Livre de la Création » représentent ensemble la vraie théorie du Kabbalisme [20].

Concurremment avec ces études, il semble avoir été profondément occupé des doctrines kabbalistiques de son époque, sans toutefois être très impressionné par elles. Vers 1270 il retourna en Espagne pour trois ou quatre ans, durant lesquels il s'enfonça complètement dans la recherche mystique. À Barcelone, il commença l'étude du livre *Yetsira* et de ses douze commentaires, manifestant à la fois des tendances philosophiques et kabbalistiques [21]. Ici, encore, il semble être entré en contact avec un groupe dont les membres croyaient pouvoir accéder aux mystères les plus profonds de la cosmologie et de la théologie mystiques « par les trois méthodes de la Kabbale, à savoir *Gematria*, *Notarikon* et *Temura* ». Abulafia mentionne spécialement Baruch Togarmi, chantre comme son maître, qui l'initia à la vraie signification du *Sepher Yetsira* [22]. Nous possédons encore un traité de ce kabbaliste – « Les clés pour la Kabbale » – sur les mystères du livre *Yetsira*. La plupart de ces ouvrages, il ne se sentait pas appelé à les publier, ni même à les écrire. Il dit : « Je désire écrire et je ne peux pas le faire, je ne désire pas écrire et je ne peux pas entièrement refuser de le faire ; alors j'écris et je m'arrête, et j'y fais allusion dans des passages postérieurs, voilà mon procédé [23]. »

Abulafia lui-même écrivit quelquefois dans cette disposition, si typique de la littérature mystique. En se plongeant dans la technique mystique de son maître, Abulafia trouva sa propre voie. Ce fut à l'âge de trente et un ans, à Barcelone, qu'il fut rempli par

l'esprit prophétique. Il obtint une connaissance du vrai nom de Dieu, et eut des visions ; lui-même, cependant, dit en 1285 « que celles-ci lui furent envoyées en partie par les démons pour le mettre dans la confusion ; de sorte qu'il tâtonna comme un aveugle en plein jour pendant quinze ans avec Satan à sa droite ». Mais d'autre part il était entièrement convaincu de la vérité de sa connaissance prophétique. Il voyagea quelque temps en Espagne, exposant sa nouvelle doctrine, mais en 1274 il quitta son pays natal pour la seconde et dernière fois, et de là il mena une vie vagabonde, en Italie et en Grèce. Ce fut encore en Espagne qu'il exerça une profonde influence sur le jeune Joseph Gikatila qui devint plus tard l'un des plus éminents kabbalistes espagnols. En Italie aussi, il trouva des disciples dans divers endroits et leur enseigna sa nouvelle voie ; il suivait en partie la philosophie de Maïmonide. Son vif enthousiasme à l'égard de ses disciples se changea rapidement en déception et il se plaignit amèrement de l'indignité de plusieurs de ceux qu'il avait enseignés à Capoue [24].

Il devint l'auteur d'écrits prophétiques où il préfère se désigner par des noms de la même valeur numérique que son propre nom d'Abraham. Il aime mieux s'appeler Raziel ou Zacharie. C'est seulement dans la neuvième année après le début de ses visions prophétiques qu'il commença, comme il le dit lui-même [25], à composer des écrits proprement prophétiques ; toutefois, il avait écrit avant ce temps d'autres traités sur les différentes branches de la science, entre autres « des écrits sur les mystères de la Kabbale [26] ». En l'an 1280, inspiré de sa mission, il entreprit une tâche plus aventureuse et restée sans explication : il partit pour Rome afin de se présenter devant le pape et de discuter avec lui « au nom des juifs ». Il semble qu'à ce moment il nourrissait des idées messianiques. Peut-être a-t-il parlé au pape de la mission du Messie d'après un petit livre alors très répandu [27]. Celui-ci

contenait la discussion du fameux kabbaliste Moïse ben Nahman avec l'apostat Pablo Christiani en l'an 1263. Ici Nahmanide dit : « Quand le temps de la fin arrivera, le Messie au commandement de Dieu viendra vers le pape et lui demandera la libération de son peuple ; alors seulement le Messie sera considéré comme réellement venu, mais pas avant cela. »

Abulafia lui-même relate [28] que le pape donna des ordres, « quand Raziel vint à Rome pour conférer avec lui au nom des juifs, de l'arrêter, de ne point l'admettre en sa présence, mais de le conduire hors de la ville et là de le brûler ». Mais Abulafia, bien qu'informé de ces menaces, n'y prêta pas attention ; il se livra plutôt à ses propres méditations et à ses préparations mystiques ; dans la force de ses visions, il écrivit un livre qu'il appela plus tard : « Livre du Témoignage », en souvenir de sa délivrance miraculeuse. Tandis qu'il se préparait à venir devant le Pape, « deux bouches », comme il l'exprime lui-même d'une façon obscure, poussèrent sur lui, et quand il franchit les portes de la ville, il apprit que le pape – c'était Nicolas III – était subitement mort dans la nuit. Abulafia fut gardé au collège des Franciscains pendant vingt-huit jours, mais il fut après laissé libre.

Ensuite, Abulafia voyagea en Italie pendant un certain nombre d'années. Il semble qu'il ait passé plusieurs années en Sicile, où il resta plus longtemps que dans tout autre endroit. Presque tous ses travaux qui existent encore furent écrits durant son séjour en Italie, entre les années 1279 et 1291. Nous ne savons absolument pas ce qu'il fit après l'année 1291. De ses écrits prophétiques ou inspirés, seule son Apocalypse, *Sepher ha-Oth*, le « Livre du Signe », livre étrange et à la fois difficile à comprendre, a survécu [29]. D'autre part, beaucoup de ses traités théoriques et doctrinaux existent encore, quelques-uns d'entre eux apparaissent dans un nombre considérable de manuscrits.

Abulafia semble s'être fait beaucoup d'ennemis en revendiquant l'inspiration prophétique et en s'opposant à ses contemporains de diverses autres façons, car il se plaint très souvent d'hostilité et de persécution. Il mentionne des dénonciations aux autorités chrétiennes [30] par les juifs, que l'on peut sans doute expliquer par le fait qu'il se considérait lui-même comme un prophète aussi bien pour les chrétiens. Il écrit qu'il en trouva parmi eux plusieurs qui croyaient davantage en Dieu que les juifs à qui Dieu l'avait envoyé en premier [31]. En deux endroits, Abulafia parle de ses rapports avec des mystiques non juifs [32]. Une fois, relate-t-il, il s'entretint avec eux des trois méthodes d'interprétation de la Tora (littérale, allégorique et mystique) ; et il remarqua leur accord mutuel quand il conversa avec eux d'une manière confidentielle « et je vis qu'ils appartenaient à la catégorie des "hommes pieux des gentils" et que l'on n'a pas besoin de prendre garde aux paroles des sots dans n'importe quelle religion, car la Tora a été transmise aux maîtres de la vraie connaissance [33] ». Une autre fois, il parle d'une dispute avec un savant chrétien auquel il s'était lié d'amitié et à qui il avait inspiré le désir de connaître le Nom de Dieu. « Et il n'est pas nécessaire d'en révéler davantage [34]. »

Ces rapports d'Abulafia n'attestent pas, toutefois, une inclination spéciale vers les idées chrétiennes, comme certains savants l'ont affirmé [35]. Au contraire, son opposition au christianisme est très évidente et accusée [36]. Quelquefois, certes, il a fait intentionnellement usage – dans un tout autre contexte – de formules qui ont une résonance tout à fait trinitaire, mais il leur donne immédiatement un sens qui n'a rien à faire avec l'idée trinitaire de Dieu [37]. Sa prédilection pour le paradoxe aussi bien que ses prétentions prophétiques éloignèrent de lui des kabbalistes d'une orientation plus strictement orthodoxe. Et de fait il critique vivement les kabbalistes de son temps et leur

symbolisme en tant qu'il ne s'appuie pas sur son expérience mystique personnelle [38]. D'autre part, plusieurs de ses écrits sont consacrés à la réfutation d'attaques dirigées contre lui par les kabbalistes orthodoxes [39]. Mais « la pauvreté, l'exil et l'emprisonnement » furent inefficaces pour faire abandonner à Abulafia, esprit orgueilleux et indépendant, le point de vue auquel son expérience personnelle des choses divines l'avait conduit.

Dans la préface à l'un de ses ouvrages, dont la plus grande partie a été perdue, il compare sa mission et son rang parmi ses contemporains à celui du prophète Isaïe. Il dit comment une voix l'appela par deux fois : « Abraham, Abraham » et il continue : « Je dis : Me voici ! Sur ce, il m'enseigna la voie droite, m'éveilla de ma torpeur et m'inspira d'écrire quelque chose de nouveau. Je n'avais rien eu de semblable jusqu'à présent. » Il se rendait trop bien compte que son évangile lui susciterait des ennemis parmi les chefs juifs. Néanmoins, il se résigna « et je contraignis ma volonté et j'osai atteindre au-delà de ma portée. On m'appela hérétique et incroyant parce que j'avais décidé d'adorer Dieu en vérité et non pas comme ceux qui errent dans l'obscurité. Plongé dans l'abîme, eux et leur race se seraient réjouis de m'engloutir dans leurs vanités et leurs sombres actions. Mais Dieu a défendu que j'abandonne le chemin de la vérité pour celui de la fausseté [40] ».

Cependant, malgré son orgueil dans l'accomplissement de l'inspiration prophétique et sa connaissance du Nom sublime de Dieu, se trouvaient mêlés dans son caractère la douceur et l'amour de la paix. Jellinek remarque justement que son caractère moral mérite la plus grande estime. Quand il accepte d'initier des disciples à sa Kabbale, il est extrêmement catégorique sur ses exigences de haute moralité et de fermeté de caractère et l'on peut conclure de ses écrits, même dans leurs parties extatiques, qu'il

possédait lui-même beaucoup des qualités qu'il demandait aux autres[41]. Celui qui obtient une connaissance très profonde des vérités essentielles de la réalité – ainsi dit-il à un endroit – acquiert en même temps l'humilité et la modestie les plus profondes[42].

C'est une des maintes bizarreries de l'histoire des recherches modernes sur le Kabbalisme qu'Abulafia, entre tous les hommes, ait été présenté comme l'auteur anonyme du Zohar. Cette hypothèse qui trouve encore ses partisans, a été d'abord avancée par M. H. Landauer, qui – il y a cent ans – fut le premier à désigner Abulafia. Il dit : « J'ai trouvé un homme étrange dont les écrits coïncident très exactement jusque dans les moindres détails avec le contenu du Zohar. Ce fait m'a frappé dès le premier écrit de l'auteur, qui est tombé entre mes mains. Mais maintenant que j'ai lu beaucoup de ses œuvres et que je suis parvenu à connaître sa vie, ses principes et son caractère, il n'y a pas le moindre doute que nous sommes maintenant en présence de l'auteur du Zohar[43]. » Cela me semble un exemple extraordinaire de ce qu'un jugement prononcé avec conviction comme certainement vrai peut néanmoins être entièrement faux dans chaque détail. La vérité est qu'il n'y a pas deux choses qui puissent être plus différentes que le point de vue du Zohar et celui d'Abulafia.

Sa théorie de la connaissance extatique

Je vais essayer maintenant de donner une brève description synthétique des principaux points de sa théorie mystique, de sa doctrine de la recherche de l'extase et de l'inspiration prophétique[44]. Ses principes fondamentaux ont été maintenus avec diverses modifications par tous les kabbalistes qui ont trouvé en Abulafia un esprit apparenté ; son mélange caractéristique à la fois de sentimentalisme et de

rationalisme marque son sceau sur l'une des principales tendances du Kabbalisme.

Le but d'Abulafia, comme il l'a exprimé lui-même, est « de desceller l'âme, d'enlever les nœuds qui la lient[45] ». « Des forces intérieures et des âmes cachées sont distribuées et différenciées dans les corps. Toutefois c'est le propre de leur nature à toutes que lorsque leurs nœuds sont défaits, elles retournent à leur origine qui est une, sans aucune dualité et qui comprend la multiplicité[46] ». Le « dénouage » est, pour ainsi dire, le retour de la multiplicité et de la séparation vers l'unité originelle. Comme un symbole de la grande libération mystique de l'âme des entraves de la sensualité, le « dénouage des nœuds » se présente aussi dans la théosophie du bouddhisme du Nord. Récemment, un savant français a publié un traité didactique tibétain dont le titre peut être traduit : « Livre sur les nœuds à détacher[47]. »

Que signifie ce symbole dans la terminologie d'Abulafia ? Il signifie qu'il y a certaines barrières qui séparent l'existence personnelle de l'âme du courant de la vie cosmique – personnifiée pour lui dans l'*intellectus agens* des philosophes, qui circule à travers toute la création. Il y a une muraille qui garde l'âme confinée dans les limites naturelles et normales de l'existence humaine et la protège contre le flot du courant divin qui coule au-dessous d'elle et autour d'elle ; la même muraille, toutefois, empêche aussi l'âme de prendre connaissance du Divin. Les « sceaux » qui sont marqués sur l'âme la protègent contre le flux et garantissent son fonctionnement normal. Pourquoi l'âme est-elle, pour ainsi dire, scellée ? Parce que, répond Abulafia, la vie ordinaire et quotidienne des êtres humains, leur perception du monde sensible, remplit et imprègne l'esprit d'une multitude de formes et d'images perceptibles (appelées dans la langue des philosophes du Moyen Âge « formes naturelles »). Comme l'esprit perçoit

toutes sortes d'objets naturels grossiers et fait entrer leurs images dans sa conscience, il crée pour lui-même, en raison de sa fonction naturelle, un certain mode d'existence qui porte la marque de la finitude. En d'autres termes, la vie normale de l'âme est enfermée dans les limites déterminées par nos perceptions sensorielles et nos émotions, et tant que cette vie est remplie par celles-ci, elle trouve extrêmement difficile de percevoir l'existence des formes spirituelles et des choses divines. Le problème, par conséquent, est de trouver un chemin pour aider l'âme à percevoir plus que les formes de la nature, sans devenir aussitôt aveuglée et vaincue par la lumière divine ; la solution est suggérée par ce vieil adage « quiconque est plein de lui-même n'a aucune place pour Dieu ». Tout ce qui occupe le moi naturel de l'homme doit ou bien disparaître ou bien transformer ce moi de manière à le rendre transparent pour la réalité spirituelle intérieure, dont les contours lui deviendront alors perceptibles à travers la coquille habituelle des choses naturelles.

C'est pourquoi Abulafia jette les yeux sur les formes les plus hautes de la perception qui, au lieu de bloquer la voie aux régions les plus profondes de l'âme, facilitent leur accès et les mettent en relief. Il désire que l'âme se concentre sur des sujets spirituels très abstraits, qui ne la gêneront pas en plaçant au premier plan leur importance particulière, au risque de rendre illusoire tout le programme de la purification de l'esprit. Si, par exemple, j'observe une fleur, un oiseau, ou quelque chose ou événement concrets et que je commence à penser à cela, l'objet de la réflexion a une importance ou encore un attrait par lui-même. Je pense à cette fleur particulière, à cet oiseau, etc. Alors comment l'âme peut-elle apprendre à connaître Dieu à l'aide d'objets dont la nature est telle qu'elle arrête l'attention de celui qui les regarde et l'écarte de son but ? Le plus ancien mystique juif ne

connaît aucun objet de contemplation dans lequel l'âme est immergée jusqu'à ce qu'elle atteigne un état d'extase, telle que la Passion dans la mystique chrétienne.

Abraham Abulafia est, par conséquent, poussé à rechercher, pour ainsi dire, un objet absolu de méditation, c'est-à-dire un objet capable de stimuler la vie profonde de l'âme et de la libérer des perceptions ordinaires. En d'autres termes, il cherche quelque chose capable d'acquérir la plus haute importance, sans avoir par lui-même d'importance particulière ou même, si possible, pas d'importance du tout. Un objet qui remplit toutes ces conditions, il croit lui-même l'avoir trouvé dans l'alphabet hébreu, dans les lettres qui forment le langage écrit. Il ne suffit pas, bien qu'un grand pas en avant ait déjà été fait, que l'âme soit occupée par la méditation de vérités abstraites, car là encore elle reste liée de trop près à leur signification spécifique. N'est-ce pas plutôt le but d'Abulafia de présenter à l'âme quelque chose qui ne soit pas simplement abstrait, mais aussi qui ne soit pas déterminable comme un objet au sens strict, car toute chose déterminée a une importance et une individualité par elle-même. Se basant sur la nature abstraite et non corporelle de l'écriture, il développe une théorie de la contemplation mystique des lettres et de leurs formes, comme étant les constituants du nom de Dieu. Car voici l'objet réel, et si je puis m'exprimer ainsi, l'objet particulièrement juif de la contemplation mystique : le Nom de Dieu qui est quelque chose d'absolu, parce qu'il reflète la signification cachée et la totalité de l'existence ; le Nom à travers lequel toute chose acquiert sa signification et qui cependant pour l'esprit humain n'a pas de signification concrète et particulière de lui-même. En résumé, Abulafia croit que quiconque réussit à faire de ce grand Nom de Dieu la chose la moins concrète et la moins perceptible dans

le monde, l'objet de sa méditation est sur la voie de la véritable extase mystique [48].

Partant de ce concept, Abulafia expose une discipline particulière qu'il appelle *Hokhmath ha-Tseruf*, c'est-à-dire « science de la combinaison des lettres ». Celle-ci est décrite comme un guide méthodique pour la méditation à l'aide des lettres et de leurs formes. Les lettres, prises séparément de leurs combinaisons, n'ont pas besoin d'avoir une « signification » dans le sens ordinaire ; c'est même un avantage si elles sont sans signification, car dans ce cas elles sont moins capables de nous distraire. À vrai dire, elles ne sont pas réellement sans signification pour Abulafia qui accepte la doctrine kabbalistique du langage divin comme la substance de la réalité. Selon cette doctrine, comme je l'ai mentionné dans la première conférence, toutes les choses existent seulement en vertu de leur degré de participation au grand Nom de Dieu qui se manifeste dans toute la création. Il y a un langage qui exprime la pure pensée de Dieu et les lettres de ce langage spirituel sont les éléments à la fois de la réalité spirituelle la plus fondamentale et de la compréhension et de la connaissance les plus profondes. La mystique d'Abulafia est une voie dans ce langage divin.

Le but de cette discipline alors est de provoquer, à l'aide d'une méditation méthodique, un nouvel état de conscience : cet état peut être mieux défini comme un mouvement harmonieux de pensée pure, qui a coupé toute relation aux sens. Abulafia lui-même l'a comparé d'une manière tout à fait correcte avec la musique. La pratique systématique de la méditation telle qu'il l'enseigne produit vraiment une sensation très voisine de celle que l'on éprouve en écoutant des harmonies musicales. La science de la combinaison est une musique de la pensée pure, dans laquelle l'alphabet prend la place de la gamme musicale. Tout le système montre une ressemblance assez étroite

avec les principes musicaux, appliqués non aux sons mais à la pensée dans la méditation. Nous trouvons ici des compositions et des modifications de motifs et des combinaisons de toutes les variétés possibles. Voici ce qu'en dit Abulafia lui-même, dans l'un de ses écrits inédits : « Sachez que la méthode de *Tseruf* peut être comparée à la musique ; car l'oreille entend des sons de combinaisons diverses, en accord avec le caractère de la mélodie et de l'instrument. Ainsi, deux instruments différents peuvent former une combinaison, et si les sons s'harmonisent, l'oreille de celui qui écoute éprouve une sensation agréable, en connaissant leur différence. Les cordes pincées par la main droite ou la main gauche ont vibré, et leur son est doux à l'oreille. Et de l'oreille, la sensation voyage jusqu'au cœur, et du cœur jusqu'à la rate (le centre de l'émotion) ; l'union des différentes mélodies produit toujours un nouveau plaisir. Il est impossible de produire celui-ci sinon par la combinaison de sons et la même chose est vraie de la combinaison des lettres. Que l'on touche la première corde, qui est comparable à la première lettre, et que l'on prenne ensuite la deuxième, la troisième, la quatrième et la cinquième, les divers sons se combinent. Et les mystères qui s'expriment dans ces combinaisons réjouissent le cœur qui connaît son Dieu et qui est rempli d'une joie toujours nouvelle[49]. »

L'activité dirigée de l'adepte qui s'emploie à combiner et à séparer les lettres dans sa méditation, composant ainsi des motifs avec des groupes séparés, les combinant l'un avec l'autre et savourant leurs combinaisons dans toute direction, n'est donc pas pour Abulafia plus dépourvue de sens ou incompréhensible que l'activité du compositeur. Tout comme le musicien exprime en sons sans paroles « le monde une nouvelle fois » – pour citer Schopenhauer – et s'élève à des hauteurs sans fin et descend à des profondeurs sans fin, de même le mystique : pour lui les portes

fermées de l'âme s'ouvrent dans la musique de la pensée pure qui n'est plus liée aux « sens », et dans l'extase des harmonies les plus profondes qui ont leur origine dans le mouvement des lettres du grand Nom, ces portes s'ouvrent largement sur le chemin qui mène à Dieu.

Cette science de la combinaison des lettres et la pratique d'une méditation contrôlée n'est, selon Abulafia, rien moins qu'une « logique mystique » qui correspond à l'harmonie intérieure de la pensée dans son mouvement vers Dieu [50]. Le monde des lettres, qui se révèle dans cette discipline, est le vrai monde de la béatitude [51]. Chaque lettre représente tout un monde pour le mystique qui s'abandonne à sa contemplation [52]. Chaque langage, non seulement le langage hébraïque, est transformé en un intermédiaire transcendantal du seul et unique langage de Dieu. Et comme tout langage est issu d'une corruption du langage originel, l'hébreu, chacun reste lié à celui-ci. Dans tous ses livres, Abulafia aime à jouer avec des mots latins, grecs ou italiens pour appuyer ses idées. Car, en dernier ressort, chaque mot parlé est composé de lettres sacrées, et la combinaison, la séparation et la réunion des lettres révèlent de profonds mystères au kabbaliste, et lui dévoilent le mystère de la relation de tous les langages avec la langue sainte [53].

La « science de la combinaison ». La musique de la pensée pure. La nature mystique de la prophétie

Les grands manuels d'Abulafia, tels que « Le Livre de la Vie éternelle [54] », « La Lumière de l'Intelligence [55] », « Les paroles de la Beauté » et « Le livre de la Combinaison [56] » sont des guides systématiques pour la théorie et la pratique de ce système du contrepoint mystique. Par ses exercices méthodiques, l'âme

s'habitue à percevoir des formes plus hautes dont elle se sature progressivement. Abulafia établit une méthode qui va de la prononciation même des changements et des combinaisons à leur écriture et à la contemplation de ce qui est écrit, et finalement de l'écriture à la pensée et à la pure méditation de tous ces objets de la « logique mystique ».

La prononciation, *mivta*, l'écriture, *miktav*, et la pensée, *mahshav*, forment ainsi trois couches superposées de la méditation. Les lettres sont les éléments de chacune d'elles, éléments qui se manifestent eux-mêmes dans des formes toujours plus spirituelles. Du mouvement des lettres ainsi pensées, résultent les vérités de la raison. Mais le mystique ne s'arrêtera pas là. Il fait une différence plus profonde entre la matière et la forme des lettres afin d'approcher plus près de leur noyau spirituel ; il se plonge dans les combinaisons seulement des formes des lettres qui maintenant, parce qu'elles sont des formes purement spirituelles, s'impriment en son âme. Il s'efforce de comprendre les liens entre les mots et les noms formés par les méthodes kabbalistiques d'exégèse [57]. La valeur numérique des mots, *gematria*, est ici d'une importance toute particulière.

À cela il faut ajouter un autre point : le lecteur moderne qui lit ces écrits sera très étonné de trouver une description détaillée d'une méthode qu'Abulafia et ses compagnons appellent *dillug* et *kefitsa*, « le saut » ou « le bond » d'une conception à une autre. En fait, ce procédé n'est rien d'autre qu'une méthode très remarquable de se servir d'associations comme un moyen de méditation. Ce n'est pas tout à fait « le libre jeu des associations » bien connu de la psychanalyse ; c'est plutôt la manière de passer d'une association à une autre association déterminée, d'après certaines règles qui sont, toutefois, suffisamment lâches. Chaque « saut » ouvre une nouvelle sphère, définie par certaines caractéristiques formelles, mais non

matérielles. À l'intérieur de cette sphère, l'esprit peut associer librement. Le « saut » réunit par conséquent des éléments d'une association libre et guidée et on dit qu'il aboutit à des résultats extraordinaires jusqu'à ce que tout « le champ de la conscience » de l'initié soit touché. Le « saut » permet d'éclairer les processus cachés de l'esprit, « il nous délivre de la prison de la sphère naturelle et nous conduit aux limites de la sphère divine ». Toutes les autres méthodes, plus simples, de méditation servent seulement comme préparation à ce degré très haut qui contient et surpasse tous les autres[58].

Abulafia décrit en plusieurs endroits les préparations nécessaires pour la méditation et l'extase, et tout ce qui se produit quand l'adepte parvient à la hauteur du ravissement. Le récit d'un de ses disciples que je cite ci-dessous confirme ses déclarations. Abulafia dit lui-même en un passage[59] :

« Sois préparé pour ton Dieu, ô israélite ! Rends-toi prêt à diriger ton cœur sur Dieu seul. Purifie ton corps et choisis une maison solitaire où personne n'entendra ta voix. Assieds-toi là dans ta cellule et ne révèle ton secret à personne. Si tu le peux, fais cela le jour dans ta maison, mais c'est mieux si tu l'accomplis durant la nuit. Au moment où tu te prépares à parler au Créateur et si tu désires qu'il te révèle sa puissance, prends soin d'abstraire toute ta pensée des vanités de ce monde. Couvre-toi de ton châle de prière et mets les *Tefillin* sur ta tête et tes mains, afin que tu puisses être rempli de la crainte de la Chekhina qui est près de toi. Nettoie tes habits, et si c'est possible, que tous tes vêtements soient blancs, car tout cela aide à conduire le cœur vers la crainte de Dieu et l'amour de Dieu. S'il fait nuit, allume beaucoup de lumières, jusqu'à ce que tout brille. Alors prends de l'encre, une plume et une table pour ta main et souviens-toi que tu es sur le point de servir Dieu dans la joie du bonheur du cœur. Maintenant commence à combiner quelques lettres

ou un grand nombre, à les déplacer et à les combiner jusqu'à ce que ton cœur soit chaud. Alors sois attentif aux mouvements des lettres et à ce que tu peux produire en les remuant. Et quand tu sens que ton cœur est déjà chaud, quand tu vois que par des combinaisons de lettres tu peux saisir de nouvelles choses que tu ne serais pas capable de connaître par la tradition humaine ou par toi-même, et quand tu es ainsi préparé à recevoir l'influx de la puissance divine qui pénètre en toi, emploie alors toute la profondeur de ta pensée à imaginer en ton cœur le Nom et Ses anges supérieurs, comme s'ils étaient des êtres humains assis ou se tenant près de toi. Et considère-toi comme un messager que le roi et ses ministres doivent envoyer pour une mission et qui attend d'entendre quelque chose sur sa mission de leurs lèvres, soit de celles du roi lui-même, soit encore de celles de ses serviteurs. Après avoir imaginé tout cela d'une façon très vivante, applique tout ton esprit à comprendre avec tes pensées les nombreuses choses qui viendront dans ton cœur au moyen des lettres que tu as imaginées. Considère-les comme un tout et dans chacun de leur détail, comme celui à qui on raconte une parabole ou un songe, ou qui médite sur un profond problème dans un livre scientifique, essaie alors d'interpréter ce que tu entendras afin que cela puisse autant que possible s'accorder avec ta raison… Et tout cela t'arrivera après avoir jeté au loin tablette et plume, ou après qu'elles t'auront échappé à cause de l'intensité de ta pensée. Et sache que, plus l'influx spirituel sera fort en toi, plus ton rôle extérieur et intérieur sera faible. Tout ton cœur sera saisi par un tremblement extrêmement violent, de sorte que tu penseras que tu vas mourir, parce que ton âme, ravie par la connaissance qu'elle a, quittera ton corps. Et sois prêt à ce moment à choisir consciemment la mort ; alors tu sauras que tu es parvenu assez loin pour recevoir l'influx. Ensuite parce que tu désireras honorer le

glorieux Nom en le servant avec la vie du corps et de l'âme, voile ta face et sois effrayé de regarder Dieu. Puis retourne aux conditions du corps, lève-toi, mange et bois un peu, ou rafraîchis-toi avec une odeur agréable et remets ton esprit dans son fourreau jusqu'à une autre fois, réjouis-toi de ton sort et sache que Dieu t'aime ! »

En s'exerçant à se détourner de tous les objets naturels et à vivre dans la pure contemplation du Nom divin, l'esprit se prépare graduellement à la transformation finale. Les sceaux, qui le tiennent fermé dans son état normal et privé de la lumière divine sont brisés, et le mystique finalement se passe tout à fait d'eux. Le jaillissement caché de la vie divine est libéré. Mais maintenant que l'esprit a été préparé, cette irruption de l'influx divin ne l'accable pas, ni ne le jette dans un état de confusion et de découragement. Au contraire, ayant franchi le septième et dernier pas de l'échelle mystique [60] et atteint son sommet, le mystique perçoit d'une façon consciente et devient une partie du monde de la lumière divine, dont le rayonnement illumine ses pensées et cicatrise son cœur. C'est l'étape de la vision prophétique, dans laquelle les mystères ineffables du Nom divin et toute la gloire de son royaume se révèlent à l'illuminé. Le prophète en parle avec des termes qui exaltent la majesté de Dieu et portent le reflet de Son image.

L'extase, qu'Abulafia regarde comme la plus haute récompense de la contemplation mystique, ne doit pas, par conséquent, être confondue avec un délire demi-conscient et une complète annihilation de soi-même. Ces formes incontrôlables de l'extase, il les traite avec un certain dédain et même les considère comme dangereuses. L'extase rationnellement préparée vient soudainement [61] et ne peut être forcée, mais quand les verrous sont tirés et les sceaux enlevés, l'esprit est déjà préparé pour « la lumière de l'intelligence » qui se répand en lui. Abulafia, par

conséquent, met en garde contre les dangers mentaux et même physiques d'une méditation qui n'est pas systématique et contre de semblables pratiques. En combinant les lettres, dont chacune, selon le livre *Yetsira*, est coordonnée avec un membre spécial du corps, on doit faire très attention de ne pas déplacer une consonne ou une voyelle de sa position, car si l'on se trompe en lisant la lettre qui commande un certain membre, ce membre peut se trouver arraché, changer immédiatement de place ou de nature et être transformé en une forme différente de telle sorte qu'on peut donc devenir estropié [62]. Sur ce point, je signalerai en terminant ce qu'un disciple d'Abulafia mentionne aussi des contorsions spasmodiques du visage.

Abulafia insiste beaucoup sur la nouveauté et la singularité de sa prophétie. « Sache que presque toute la vision que vit Raziel est basée sur le Nom de Dieu et sa gnose, et aussi sur cette nouvelle révélation qui prit place sur terre en son temps ; il n'y en a pas eu de semblable depuis le temps d'Adam jusqu'à son époque [63] ». Les prophètes qui sont partis de la connaissance du vrai nom sont en même temps, à ses yeux, les vrais amants. L'identité de la prophétie avec l'amour de Dieu trouve aussi sa preuve dans la mystique des nombres, et celui qui sert Dieu dans un pur amour, est sur le chemin qui mène droit à la prophétie [64]. C'est pourquoi les kabbalistes en qui la pure crainte de Dieu s'est transformée en amour sont pour lui les disciples naturels des prophètes [65].

Kabbalisme prophétique.
Transfiguration mystique
comme essence de l'extase.
Pragmatisme mystique

Pour Abulafia, sa propre doctrine de l'extase prophétique n'est en dernier ressort que la doctrine de la prophétie énoncée par les philosophes juifs, plus spécialement par Maïmonide qui définit aussi la prophétie comme une union passagère de l'intelligence humaine et divine, produite délibérément par une préparation systématique. La faculté prophétique, selon cette doctrine, représente l'union de l'intelligence humaine au plus haut stade de son développement avec une influence cosmique qui réside normalement dans le monde intelligible, l'intellect agent comme on l'appelle *(intellectus agens)*. L'influx de cet intellect agent dans l'âme se manifeste comme une vision prophétique. Abulafia se préoccupe de prouver l'identité substantielle de cette théorie de la prophétie, très répandue au Moyen Âge, avec sa propre doctrine [66]. Ces rationalisations ne peuvent pas, cependant, obscurcir le fait que ses enseignements ne représentent qu'une version judaïsée de cette ancienne technique spirituelle qui a trouvé son expression classique dans les pratiques des mystiques indiens qui suivent le système connu sous le nom de *Yoga*. Pour ne citer qu'un seul exemple parmi beaucoup d'autres, la technique de la respiration [67] joue un grand rôle dans le système d'Abulafia ; or cette technique a trouvé son plus haut développement dans le *Yoga* indien, où elle est considérée comme le plus important instrument de la discipline mentale. En outre, Abulafia établit certaines règles pour la position du corps, certaines combinaisons correspondantes des consonnes et des voyelles et certaines formes de récitation [68] ; et en particulier quelques passages de son livre « La lumière de l'intelligence »

donnent l'impression d'un traité sur le *Yoga* judaïsé. La ressemblance s'étend même à quelques aspects de la doctrine de la vision extatique, comme annoncée et réalisée par ces pratiques.

Mais quelle est la récompense de celui qui atteint cette suprême étape de la vision ? Nous avons appris à plusieurs reprises par Abulafia que le visionnaire perçoit l'image de son guide spirituel qui se présente habituellement soit comme un jeune homme, soit comme un vieillard qu'il peut non seulement voir mais aussi entendre [69]. « Le corps, dit Abulafia, réclame le médecin du corps, l'âme réclame le médecin de l'âme, à savoir ceux qui étudient la Tora ; mais l'intelligence (la plus haute puissance de l'âme) a besoin de quelqu'un qui la meut de l'extérieur et a reçu l'enseignement de la Kabbale sur les mystères de la Tora et de quelqu'un qui la meut de l'intérieur, *me'orer penimi*, et qui ouvre les portes fermées devant elle [70]. » Ailleurs aussi, Abulafia fait une différence entre le maître humain et le maître divin. Au besoin, on peut se passer du premier : Abulafia affirme que ses propres écrits sont capables de mettre en contact immédiat le disciple et son maître [71] ; cependant, en aucune façon on ne pourrait se passer du maître spirituel qui place l'homme en face des portes mystérieuses de son âme. Le guide spirituel, dans la terminologie indienne le Guru, personnifie l'*intellectus agens* par la figure mythique de l'ange Metatron, mais c'est aussi selon certains passages, Dieu lui-même comme *Shaddai* [72]. Au sujet de Metatron, le Talmud dit : « Son nom est comme le nom de son maître [73]. » Le terme hébreu pour maître signifiant aussi « celui qui enseigne », Abulafia applique cette assertion à la relation entre le visionnaire et son *Guru*, son maître spirituel. Il fait reposer sa signification sur le fait que dans l'état d'extase, l'homme devient conscient de sa relation intrinsèque avec Dieu. Bien qu'il soit placé apparemment en face de son maître, il

est cependant de quelque façon identique à lui. L'état d'extase, en d'autres termes, représente une certaine transfiguration mystique de l'individu. Cette expérience de l'identification de soi-même avec son guide ou son maître, et indirectement avec Dieu, est mentionnée plusieurs fois par Abulafia, mais nulle part il n'écrit sur cet état avec une franchise complète et totale [74]. Le passage suivant, par exemple, est tiré d'un fragment inédit appelé *La Connaissance du Messie et la Signification du Rédempteur* [75].

« Cette science (de la combinaison mystique) est un instrument qui conduit plus près de la prophétie qu'aucune autre discipline d'enseignement. Un homme qui parvient à comprendre les choses essentielles de la réalité à l'aide des livres est appelé *Hakham*, savant. S'il obtient cette compréhension à l'aide de la Kabbale, c'est-à-dire de quelqu'un qui l'a obtenue lui-même de la contemplation des noms divins ou d'un autre kabbaliste, alors il est appelé *Mevin*, celui qui a l'intuition ; mais si sa compréhension provient de son propre cœur, de la réflexion sur ce qu'il connaît de la réalité, alors il est appelé *Daatan*, à savoir, gnostique. Celui dont la compréhension est telle qu'elle contient ces trois qualités, à savoir une érudition savante, l'intuition acquise d'un véritable kabbaliste et la sagesse due à une réflexion profonde sur les choses, de cet homme je ne vais pas jusqu'à dire qu'il mérite d'être appelé prophète, surtout s'il n'a pas encore été touché par l'intelligence pure, ou s'il l'a été (c'est-à-dire dans l'extase) il ne sait pas encore par qui. Toutefois, parce qu'il a ressenti le contact divin et saisi sa nature, il me semble juste et correct à moi, aussi bien qu'à tout homme parfait, qu'il soit appelé « maître » ; en effet, son nom est semblable au Nom de son Maître, soit seulement en un seul de ses Noms, soit en beaucoup, soit en tous. Car maintenant il n'est plus séparé de son Maître, et voici qu'il est son Maître et son Maître est lui ; car il adhère si intimement à Lui

(ici le terme *Devekuth* est employé), qu'il ne peut en aucune façon être séparé de Lui, car il est Lui (« il est Lui » étant une formule fameuse du panthéisme musulman avancé). Et de même que son Maître, qui est dégagé de toute matière, est appelé *Sekhel*, *Maskil* et *Muskal*, c'est-à-dire *la connaissance, le connaissant et le connu*, tous en même temps, puisque tous les trois sont un en Lui [76], de même lui, l'homme surélevé, le Maître du nom surélevé, est appelé *intellect*, pendant le temps qu'il connaît ; alors il est aussi le *connu* comme son Maître. Il n'y a pas de différence entre eux, excepté que son Maître tient son rang suprême par Son propre droit, et n'est pas dépendant des autres créatures, tandis que lui est élevé à son rang par l'intermédiaire des créatures. »

Dans cet état suprême, l'homme et la Tora deviennent un. Cela, Abulafia l'exprime très adroitement quand il ajoute à l'ancienne expression des « Sentences des Pères » sur la Tora : « Tourne la tous sens, car toute chose est en elle », les mots : « Car elle est tout entière en toi et tu es tout entier en elle [77]. »

Jusqu'à un certain point, comme nous l'avons vu, le visionnaire s'identifie donc avec son Maître ; l'identification complète n'est ni achevée, ni voulue. Néanmoins, nous avons ici l'une des interprétations les plus consommées de la signification de l'expérience extatique à laquelle a donné naissance le judaïsme rabbinique. C'est pourquoi presque tous les kabbalistes, qui suivent en tout les traces d'Abulafia, ont, autant que je peux le voir, reculé devant cette remarquable doctrine de l'identification extatique. Prenons comme exemple un petit traité appelé *Sullam Ha-Aliya* « L'échelle de la montée », c'est-à-dire de la montée vers Dieu, écrit à Jérusalem par un pieux kabbaliste, Rabbi Yehiida Albottini, l'un des exilés d'Espagne. Il contient un court exposé de la doctrine d'Abulafia et son dixième chapitre que j'ai eu l'occasion de publier décrit « les chemins de la solitude et les conditions

prélables de l'union *(devekuth)* » ; en d'autres termes, la théorie de l'extatisme [78]. Mais nulle part il ne fait la plus légère mention de ces conséquences radicales de la méthode d'Abulafia et des images qu'il emploie, bien que pour le reste sa description soit intéressante et assez expressive.

Le contenu de l'extase est défini par les partisans du Kabbalisme prophétique par un terme encore différent et même plus étrange qui mérite, pour la tournure inattendue qu'il prend, l'attention spéciale du psychologue. Selon cette définition, dans l'extase prophétique, l'homme rencontre son propre moi comme s'il était devant lui et s'adressait à lui. Cette expérience cachée était plus estimée que les visions de lumière qui accompagnaient habituellement l'extase [79]. Le Midrach dit à propos des expressions anthropomorphiques des prophètes : Grande est la force des prophètes qui assimilent la forme à Celui qui l'a formée [80], c'est-à-dire qui comparent l'homme à Dieu. Quelques kabbalistes de l'école d'Abulafia, toutefois, interprètent cette sentence différemment. La forme étant comparée à son Créateur, c'est-à-dire étant de nature divine, est le moi purement spirituel de l'homme, qui s'écarte de lui durant la prophétie. Le beau passage ci-dessous a été conservé par un collectionneur des traditions kabbalistiques [81] : « Sache que le mystère complet de la prophétie consiste pour le prophète en ce qu'il voit soudain la forme de son moi devant lui et qu'il s'oublie lui-même ; il est détaché de lui et il voit la forme de son moi devant lui, lui parlant et lui prédisant l'avenir ; sur ce mystère, nos maîtres ont dit : Grande est la force des prophètes qui comparent la forme (qui apparaît devant eux) à Lui qui l'a formée. Rabbi Abraham ibn Ezra dit : « Dans la prophétie celui qui entend est un être humain et celui qui parle est un être humain [82]... » Et un autre savant écrit : « Je sais et je comprends avec une certitude absolue que je ne suis ni prophète ni fils d'un

prophète, que l'esprit saint n'est pas en moi et que je n'ai pas de pouvoir sur la « voix divine » ; car je n'ai pas été jugé digne de toutes ces choses parce que je n'ai pas enlevé mon vêtement et que je ne me suis pas lavé les pieds. Cependant, je prends à témoin le ciel et la terre, qu'un jour je me suis assis et j'ai transcrit un mystère kabbalistique ; soudain, je vis la forme de moi-même se tenant devant moi et moi-même détaché de moi et j'étais forcé de m'arrêter d'écrire ! » Cette explication du caractère occulte de la prophétie comme une confrontation avec soi-même rend le même son que l'interprétation mystique du vieux précepte de Platon : « Connais-toi toi-même », en tant que « Contemple ton moi ».

L'état d'extase, tel que le décrit souvent Abulafia, semble-t-il, sur la base de l'expérience personnelle, contient aussi en lui une sorte de rédemption anticipée. L'illuminé ne se sent pas seulement embrasé par un feu céleste, mais aussi, pour ainsi dire, oint d'une huile sacrée et miraculeuse. Il devient, comme le montre Abulafia, en jouant sur la double signification du mot hébreu *Mashiah*, l'oint du Seigneur [83]. Il est, pour ainsi parler, son propre Messie, du moins pendant le temps très court de son expérience extatique.

Kabbalisme pratique et magie. Développements subséquents des doctrines d'Abulafia

Abulafia appelle sa méthode « Le chemin des Noms », en contraste avec les kabbalistes de son temps, dont la doctrine sur la réalisation des attributs divins s'intitulait « Le chemin des Sephiroth [84] ». Mais ces deux chemins proviennent ensemble de la Kabbale, le Chemin des Sephiroth sort de la Kabbale « rabbinique » et le Chemin des Noms de la Kabbale

« prophétique ». Celui qui étudie la Kabbale doit commencer par la contemplation des dix Sephiroth[85]. Or celles-ci, durant la méditation, deviennent des objets d'une vive imagination plutôt que des objets d'une connaissance extérieure, acquise en considérant simplement les noms comme des attributs ou même des symboles de Dieu[86]. Car dans les Sephiroth, aussi, selon Abulafia, sont révélées les profondeurs de l'*intellectus agens*, cette puissance cosmique qui, pour les mystiques, coïncide avec la splendeur de la Chekhina[87]. C'est seulement de là que le mystique doit passer aux vingt-deux lettres qui représentent une étape plus profonde de pénétration.

Pour désigner ce qu'Abulafia appelle le Chemin des Noms, les anciens gnostiques juifs, comme nous l'avons vu, employaient un autre terme, à savoir *Maase Merkaba*, traduit littéralement « L'œuvre du Char », à cause du Char céleste qui était censé porter le trône de Dieu créateur. Abulafia, avec son penchant à jouer sur les mots, présente sa nouvelle doctrine comme la vraie *Maase Merkaba*, terme qui peut aussi être pris pour signifier « combinaison ». La théorie de la combinaison des lettres et des noms de Dieu est la véritable vision de la Merkaba[88]. Il est vrai que là où il décrit les sept étapes de la connaissance de la Tora, depuis l'examen de la signification littérale du mot jusqu'à l'étape de la prophétie, il établit une distinction entre le Kabbalisme prophétique qui est la sixième étape et le saint des saints dont il n'est que le préambule. L'essentiel de cette étape finale, dans laquelle est compris « le langage qui provient de l'intellect agent », ne doit pas être divulgué même s'il est possible de le revêtir de mots[89]. Mais comme nous l'avons vu, Abulafia lui-même, en dépit de ce vœu solennel, a soulevé un coin du voile.

Il reste à dire qu'Abulafia est loin de mépriser la connaissance philosophique. En effet, il dit même en un endroit que la philosophie et la Kabbale toutes

deux doivent leur existence à l'intellect agent, avec cette différence que le Kabbalisme représente une manifestation plus profonde de l'esprit et pénètre dans une région plus intime et plus spirituelle [90]. En même temps, cependant, il soutient d'une façon catégorique que certains problèmes philosophiques sont sans signification, excepté quand ils servent à égarer l'esprit. Il est intéressant de voir son commentaire sur la dispute à propos de l'éternité ou de la non-éternité supposée de l'Univers, qui est en somme l'une des expressions principales de la philosophie juive dans sa lutte contre le pur aristotélisme. Que la Tora n'apporte de preuve ni pour l'une, ni pour l'autre thèse, Abulafia l'explique par la remarque que du point de vue du Kabbalisme prophétique – lui-même couronnement de la Tora – toute cette question n'a pas de sens. « Le prophète ne demande rien à la Tora, sinon qu'elle l'aide à atteindre l'étape de la prophétie. Alors que lui importe si le monde est éternel ou a été créé, puisque son éternité ne peut ni avancer son développement ni rien lui enlever. Et la même chose est vraie de l'hypothèse que le monde est venu à l'existence à un moment donné [91]. » Seul, ce qui contribue à la perfection de l'homme a une importance religieuse, et avant tout, c'est le Chemin des Noms. Bien qu'Abulafia lui-même nie l'éternité du monde [92], il est incliné à adopter une attitude strictement pragmatique et à rejeter toute argumentation comme stérile.

En résumé, Abulafia est, avant tout, ce que l'on peut appeler un kabbaliste éminemment pratique. Il est vrai que dans le langage kabbalistique, « le Kabbalisme pratique » signifie quelque chose d'entièrement différent. Il signifie simplement la magie, bien qu'elle soit pratiquée par des moyens qui ne sont pas interdits du point de vue religieux et sont distincts de la magie noire qui emploie des puissances démoniaques et pénètre dans des régions sombres. Le fait est, cependant, que cette forme consacrée de magie, qui invoque

les pouvoirs terribles des noms n'est pas très éloignée de la méthode d'Abulafia ; si l'on examine de plus près les sources d'où il a tiré les éléments de sa doctrine – question qui est en dehors du domaine de cette conférence – il devient évident que toutes, aussi bien les sources juives que non juives, sont en fait de très près liées à des traditions et à des disciplines magiques. Cela est vrai à la fois des idées des hassidim allemands du Moyen Âge qui semblent avoir fait une profonde impression sur lui [93], et de la tradition du *Yoga* qui, par des voies détournées, a aussi influencé certains mystiques musulmans et qu'il a pu connaître durant ses voyages en Orient. Mais il n'en est pas moins vrai qu'Abulafia lui-même a rejeté d'une façon décisive la magie et a condamné d'avance toutes les tentatives d'employer la doctrine des saints noms dans des buts magiques. Dans des polémiques sans nombre, il condamne la magie comme une falsification de la vraie mystique [94] ; il admet une magie dirigée sur lui-même, une magie d'intériorité – je pense que c'est le nom général que l'on pourrait donner à sa doctrine – mais il n'admet aucune magie qui tend à produire des effets sensoriels extérieurs, les moyens employés fussent-ils intérieurs, permis et même sacrés. Une telle magie est possible, selon Abulafia, mais celui qui la pratique est exécrable [95]. Déjà, dans son premier ouvrage connu, Abulafia soutient que l'évocation des démons, bien qu'en fait elle soit fondée sur une imagination trompeuse, est juste assez bonne pour frapper la populace d'une grande terreur à l'égard de la religion [96]. Ailleurs il met en garde contre l'emploi du « Livre de la Création » dans le but de se créer à soi-même – selon les termes du Talmud – un veau gras. Ceux qui désirent cela, dit-il crûment, sont eux-mêmes des veaux [97].

Abulafia a résolument pris le chemin qui mène à l'intériorité et je pense que l'on peut dire qu'il l'a suivi aussi loin que personne ne l'a fait parmi les juifs de ces

derniers temps. Mais ce chemin côtoie la mystique et la magie, et malgré la différence inconciliable qui semble exister entre elles deux, leur relation est plus profonde qu'on ne le suppose généralement. Il y a certains points où la croyance du mystique devient facilement celle du magicien, et la magie de l'intériorité d'Abulafia, que je viens d'esquisser, le montre. Bien qu'il ait échappé au danger de glisser insensiblement de la contemplation méditative des saints noms dans des pratiques magiques tournées vers des objets extérieurs, beaucoup de ses successeurs tombèrent dans la confusion et eurent tendance à croire que le chemin intérieur pourrait changer le monde extérieur. Le rêve du magicien d'obtenir un pouvoir et une souveraineté sur la nature par de simples mots et une concentration de l'esprit a trouvé ses partisans dans le Ghetto et a formé de multiples combinaisons avec les intérêts théoriques et pratiques de la mystique. Historiquement, le Kabbalisme se présente presque invariablement comme une combinaison des deux. La doctrine de la combinaison d'Abulafia *(Hokhmath ha-Tseruf)* en vint à être regardée par les générations postérieures comme la clé non seulement des mystères de la divinité mais aussi de l'exercice des puissances magiques.

Dans la littérature du XIVe au XVIe siècle sur la *Hokhmath ha-Tseruf*, nous trouvons un mélange de Kabbalisme extatique et théosophique. Ainsi, par exemple, on peut attribuer un écrit de ce caractère à Maïmonide qui apparaît comme un magicien pratique et un thaumaturge [98]. Ainsi également des instructions concernant la méditation sur les différentes possibilités de vocaliser le Tetragramme ont été données dans le livre très confus, *Berith Menula*, « Alliance de tranquillité », qui fut presque le seul de ces livres à être imprimé [99]. Ces instructions sur la méditation décrivent des lumières flamboyantes dans l'âme du dévot, mais en même temps elles s'étendent

assez longuement sur l'application de la magie aux noms de Dieu. Cependant, dans les deux grands ouvrages du kabbaliste Joseph ibn Sayah de Jérusalem, qui furent composés vers 1540 et que nous possédons sous forme de manuscrits, les deux aspects du yoga juif sont présentés en un système et poussés à l'excès : d'une part, la méditation s'efforce de révéler des couches toujours plus profondes de l'âme et le plus possible de ses lumières mystérieuses, et d'autre part l'application magique des forces de l'âme se manifeste dans la méditation intérieure [100].

Finalement, il peut être intéressant de noter que dans les écrits de quelques kabbalistes, le Grand Nom de Dieu apparaît comme le suprême objet de méditation des martyrs à la dernière heure. Dans un discours puissant du grand mystique Abraham ben Eliezer Halévi de Jérusalem (mort en 1530), nous trouvons une recommandation pour ceux qui affrontent le martyr. Il les invite à se concentrer, au moment de leur dernière épreuve, sur le Grand Nom de Dieu, à imaginer ses lettres rayonnantes entre leurs yeux et à fixer toute leur attention sur lui. Quiconque agit ainsi ne sentira pas les flammes brûlantes ou les tortures auxquelles il est soumis. « Et bien que cela puisse paraître invraisemblable à la raison humaine, les saints martyrs l'ont expérimenté et transmis [101]. »

Traduction d'une autobiographie écrite par un disciple d'Abulafia

Nous possédons un très précieux témoignage de l'attrait exercé par ces idées et ces pratiques. Un disciple anonyme d'Abulafia écrivit un livre en 1295, apparemment en Palestine, dans lequel il expose les idées de base du Kabbalisme prophétique [102]. Discutant des trois voies « d'expansion », c'est-à-dire du progrès de l'esprit à partir de ce qui est corporel

jusqu'à l'appréhension toujours plus pure des objets, il a intercalé un récit autobiographique. Dans celui-ci, il décrit d'une manière très exacte et sans doute digne de foi sa propre évolution, aussi bien que ses expériences avec Abulafia et la Kabbale de ce dernier. Il ne nomme pas Abulafia, mais de la description qu'il donne et de la similarité des idées qu'il emploie, aucun doute n'est possible sur le personnage auquel il fait allusion. Ce livre est intitulé *Shaare Tsedek* « Portes de la Justice ». Il en existe quatre manuscrits. Mais il n'y en a que deux [103] qui contiennent ce récit autobiographique ; dans les deux autres, ce récit évidemment a été la proie de cette censure des kabbalistes – déjà mentionnée précédemment – qui s'opposent aux confessions d'un caractère trop intime à propos des expériences mystiques et devant qui l'auteur pense nécessaire de faire des excuses pour sa candeur.

Je crois que ce serait une bonne illustration de ce que j'ai déjà dit, de donner l'essentiel de ce récit qui, à mon avis, est d'un intérêt psychologique extraordinaire [104].

« Moi, le plus vil des êtres, j'ai approfondi mon cœur pour frayer un chemin à la grâce afin d'arriver à une expansion spirituelle et j'ai trouvé trois voies qui permettent de progresser dans la spiritualisation : la voie vulgaire, la voie philosophique et la voie kabbalistique. La voie vulgaire est celle qui, comme je l'ai appris, est pratiquée par les ascètes musulmans. Ils emploient toutes sortes d'artifices pour exclure de leur âme toutes les “formes naturelles”, toute image familière, naturelle. Alors, disent-ils, quand une forme spirituelle, une image du monde spirituel pénètre dans leur âme, elle se trouve isolée dans leur imagination et dilate cette faculté à un tel degré qu'ils peuvent déterminer par avance ce qui doit nous arriver. En m'informant, j'ai appris qu'ils invoquent le nom d'ALLAH, comme dans le langage d'Ismaël. J'ai poussé plus loin mon investigation et j'ai trouvé que, lorsqu'ils prononcent ces lettres, ils concentrent leur

pensée complètement à l'écart de toute forme naturelle possible et ces lettres mêmes ALLAH ainsi que leurs diverses puissances travaillent sur eux. Ils passent en transe, sans réaliser comment, étant donné qu'aucun enseignement de la Kabbale ne leur a été transmis. Cet éloignement de l'âme de toutes les formes naturelles et des images est appelé selon eux *effacement*[105].

« La deuxième voie est la voie philosophique, et celui qui la recherche éprouvera une extrême difficulté à essayer de la bannir de son âme, à cause de la grande douceur qu'elle contient pour la raison humaine et la plénitude avec laquelle cette raison l'embrasse. Elle consiste en ceci ; le disciple d'abord s'exerce avec les notions d'une science, les mathématiques par exemple, puis il passe par analogie à quelque science naturelle et continue par la théologie. Ensuite il poursuit plus loin, de façon à encercler son propre centre, à cause de la suavité qui naît en lui à mesure qu'il progresse dans ces études. Cette suavité qu'il ressent le délecte au point qu'il ne trouve ni l'entrée ni la porte pour pouvoir passer au-delà des notions qui ont déjà été établies en lui. Tout au plus, peut-il se réjouir d'une échappée (contemplative) hors de ses pensées, et il s'y abandonnera et se retirera dans la solitude afin que personne ne puisse troubler sa pensée jusqu'à ce que celle-ci parvienne un peu au-delà de ce qui est purement philosophique et se transforme comme tournoie l'épée flamboyante en chaque sens. On doit aussi chercher la vraie cause de cette transformation dans la contemplation du disciple sur les lettres qui sont comme des intermédiaires, au moyen desquels il a constaté des choses. L'objet qui s'est imprimé dans sa raison humaine le domine et son pouvoir dans toutes les sciences lui semble très grand, car cela lui est naturel (c'est-à-dire qu'il le constate). Il souhaite que les choses données lui soient révélées au moyen de la prophétie, bien qu'il

ne réalise pas la véritable cause de ce désir, mais pense plutôt que cela lui est arrivé simplement à cause de l'extension et de l'élargissement de sa raison humaine... Mais en réalité, ce sont les lettres qui ont pénétré dans sa pensée et son imagination, qui l'influencent par leur mouvement et qui concentrent sa pensée sur des thèmes difficiles, bien qu'il ne s'en aperçoive pas.

« Mais si vous me posez une question difficile : Pourquoi de nos jours prononçons-nous ces lettres, les déplaçons-nous et essayons-nous de produire des effets avec elles, sans constater qu'elles ne produisent aucun effet ? La réponse se trouve, comme je vais le démontrer, à l'aide de *Shaddai*, dans la troisième manière de mener à la spiritualisation. Et moi, le vil des êtres, je vais vous dire ce que j'ai expérimenté sur ce sujet.

« Sachez, mes amis, que depuis le commencement j'ai ressenti un désir d'étudier la Tora et j'en ai appris un peu ainsi que quelques passages de l'Écriture. Mais je ne trouvais personne pour me guider dans l'étude du Talmud, non pas tant à cause du manque de maîtres, mais plutôt à cause de mon attachement à ma maison, de mon affection pour mon père et pour ma mère. Enfin, cependant, Dieu m'a donné la force d'examiner la Tora, je partis, je cherchai et je trouvai et pendant plusieurs années, je restai au loin étudiant le Talmud. Mais la flamme de la Tora continuait de brûler en moi, sans que je pusse m'en rendre compte.

« Je retournai dans mon pays natal et Dieu me fit rencontrer un philosophe juif avec qui j'étudiais un peu "le Guide des Égarés" de Maïmonide, mais cela ne fit qu'accroître mon désir. J'acquis un peu de logique et un peu de science naturelle, et ce fut très agréable pour moi, comme vous le savez, car "la nature attire la nature". Et Dieu est mon témoin : Si je n'avais pas acquis auparavant la force de la foi par le peu que j'avais appris de la Tora et du Talmud, l'élan

pour accomplir la plupart des commandements religieux m'aurait manqué, bien que l'ardeur d'une intention pure enflamma mon cœur. Mais ce que ce maître m'a communiqué par la voie de la philosophie (sur la signification des commandements) ne me suffit pas, jusqu'à ce que le Seigneur me fit rencontrer un saint homme, un kabbaliste qui m'enseigna les lignes générales de la Kabbale. Néanmoins, à cause de ma connaissance superficielle de la science naturelle, la voie de la Kabbale me semblait presque impossible pour moi. Ce fut alors que mon maître me dit : "Mon fils, pourquoi refusez-vous quelque chose que vous n'avez pas essayé ? ce serait plutôt très profitable pour vous d'en faire l'essai. Si alors vous trouvez qu'il n'y a là rien pour vous – et si vous n'êtes pas assez parfait pour vous en prendre à vous-même – alors vous pourrez dire qu'il n'y a rien en cela pour vous." Mais, afin de me rendre les choses plus agréables jusqu'à ce que ma raison les acceptât et que je puisse pénétrer en elles avec enthousiasme, mon maître avait l'habitude de me faire saisir d'une manière naturelle tout ce qu'il m'enseignait. Je raisonnais ainsi en moi-même : il ne peut y avoir pour moi ici que du gain et pas de perte. Je verrai, si je trouve quelque chose dans tout ceci, ce sera pour moi un pur gain ; et si non, ce que j'ai déjà acquis sera encore mien. Ainsi j'entreprenai cette tâche et mon maître m'enseigna cette méthode des changements et des combinaisons des lettres et la mystique des nombres et les autres voies du livre *Yetsira*. Il me fit marcher dans chaque voie pendant deux semaines jusqu'à ce que chaque forme eût été gravée en mon cœur ; il y avait quatre mois, ou peu s'en faut, qu'il me conduisait dans cette voie, quand il m'ordonna de tout "effacer".

« Il avait l'habitude de me dire : "Mon fils, le but n'est pas que vous arriviez à vous arrêter sur quelque forme finie ou donnée, bien même que ce soit d'un très haut intérêt. Mais la 'Voie des Noms' est plutôt

ceci : leur rang est d'autant plus haut qu'ils sont moins compréhensibles, jusqu'à ce que vous parveniez à l'activité d'une force qui n'est plus sous votre contrôle, mais plutôt c'est votre pensée et votre raison qui sont sous le contrôle de cette force." Je demandais : "S'il en est ainsi (que toutes les images mentales et sensibles doivent être effacées), pourquoi, Maître, composez-vous des livres dans lesquels les méthodes des savants sont jointes à l'enseignement des saints Noms [106] ?" Il me répondit : "Pour vous et pour tous ceux qui comme vous suivent la philosophie, il s'agit d'engager votre intelligence humaine à travers les significations naturelles, afin que peut-être cette attirance puisse vous permettre d'arriver à la connaissance du Nom Saint." Et il me présenta des livres qui traitaient des combinaisons des lettres et des noms et des nombres mystiques *(Gematrioth)* dont personne ne sera jamais capable de rien comprendre, car ils ne sont pas composés pour être compris. Il me dit : "Ceci est la voie (pure) des Noms." Et de fait je n'en comprenais rien parce que ma raison ne pouvait l'accepter. Il me dit : "J'ai été très stupide de vous avoir montré ces Noms. »

« En résumé, deux mois après, quand ma pensée se fut dégagée d'elle-même (de toute chose matérielle) et quand je m'aperçus du phénomène étrange qui survenait en moi, je m'efforçai la nuit de combiner les lettres l'une avec l'autre et de réfléchir sur elles dans une méditation philosophique, un peu différente de la manière que j'adopte maintenant ; et je continuai ainsi pendant trois nuits sans le dire à mon maître. La troisième nuit, après minuit, je somnolais un peu, une plume à la main et une tablette sur mes genoux. Puis, je remarquais que la bougie était sur le point de s'éteindre. Je me levai alors pour la moucher, comme il arrive souvent à une personne qui se réveille. Puis je vis que la lumière continuait d'éclairer. J'étais fort étonné, comme si, en y regardant de plus près je

voyais qu'elle sortait de moi-même. Je dis : "Je ne le crois pas." J'allais de-ci, de-là, dans la maison, et, voici, la lumière était avec moi ; je m'étends sur ma couche et je me recouvre, et voici, la lumière est avec moi tout le temps. Je dis : "C'est vraiment un grand signe et un nouveau phénomène que je perçus."

« Le lendemain matin, j'en fis part à mon maître et je lui apportai les feuilles que j'avais remplies de combinaisons des lettres. Il me félicita et me dit : "Mon fils, si vous vous appliquez à combiner les saints Noms, de plus grandes choses encore vous arriveront, et maintenant, mon fils, avouez que vous êtes incapable de ne pas faire des combinaisons ? Donnez moitié à ceci et moitié à cela, c'est-à-dire, faites des combinaisons la moitié de la nuit et des changements l'autre moitié." Je pratiquai cette méthode pendant une semaine environ. Durant la seconde semaine, le pouvoir de méditer devint si fort en moi que je ne pouvais parvenir à transcrire les combinaisons des lettres (qui automatiquement jaillissaient de ma plume), et même s'il y avait eu dix personnes présentes, elles n'auraient pas été capables de transcrire toutes les combinaisons qui me venaient pendant la durée de cet influx. Quand arriva la nuit dans laquelle ce pouvoir me fut accordé et quand fut passé minuit – heure où ce pouvoir se répand surtout et gagne de la force, tandis que le corps s'affaiblit – je me mis à considérer le grand Nom de Dieu, qui consiste en soixante-douze noms et à le transformer et à le combiner [107]. Mais quand j'avais fait cela pendant peu de temps, voici que les lettres prirent à mes yeux la forme de grandes montagnes, un fort tremblement me saisit et je ne pouvais plus trouver de force, mes cheveux se dressaient, et ce fut comme si je n'étais plus dans ce monde. Tout à coup, je tombais car je ne sentais plus la moindre force dans mes membres. Et voici, quelque chose comme un discours s'échappa de mon cœur et vint sur mes lèvres et les força de se

mouvoir. Je pensais, peut-être est-ce, à Dieu ne plaise, un esprit de folie qui est entré en moi ? Mais voici, je vis que ce discours exprimait la sagesse. Je dis : “C’est vraiment l’esprit de la sagesse.” Après un peu de temps, mes forces me revinrent, je me levais tout à fait affaibli et je n’en croyais pas encore moi-même. Une fois de plus, je considérais le Nom comme je l’avais fait auparavant, le même effet exactement se produisit en moi. Néanmoins, je n’y croyais pas, jusqu’à ce que j’essaie ainsi quatre ou cinq fois.

« Quand je me levai le matin, je racontai cela à mon maître. Il me dit : “Et qui vous a permis de toucher au Nom ? Ne vous ai-je pas dit de ne changer que les lettres ?” Il continua : “Ce qui vous est arrivé représente vraiment une haute étape, parmi les degrés prophétiques.” Il désira me libérer de cela car il vit que mon visage avait changé. Mais je lui dis : “Au nom du ciel, pouvez-vous peut-être m’accorder quelque pouvoir pour me rendre capable de supporter cette force qui jaillit de mon cœur et recevoir l’influx qui en sort ?” En effet, je désirais attirer cette force sur moi et recevoir son influx, car elle ressemble beaucoup à une source qui remplit d’eau un grand bassin. Si un homme (qui n’est pas spécialement préparé pour cela) ouvrait la digue, il serait submergé par ses eaux et son âme le quitterait. Il me dit : “Mon fils, c’est le Seigneur qui doit vous accorder une telle puissance, car une telle puissance n’est pas sous le contrôle de l’homme.”

« La nuit du Sabbat, la puissance fut encore très active en moi de la même façon. Quand, après deux nuits sans sommeil, j’avais passé jour et nuit à méditer sur les changements ou sur les principes essentiels pour reconnaître cette vraie réalité et annihiler toute pensée étrangère, alors j’eus deux signes par lesquels je reconnus que j’étais en bonne disposition de réceptivité. Le premier signe fut l’intensification de ma pensée naturelle sur des objets de connaissance très profonde, une débilité du corps et une grande force

d'âme jusqu'à ce que je m'assoie là, moi-même corps et âme. Le second signe fut que mon imagination devint très forte en moi et il me sembla que mon front allait éclater. Alors je compris que j'étais prêt pour recevoir le Nom. Cette nuit de Sabbat, moi aussi je me hasardais au grand Nom ineffable de Dieu (le nom YHWH). Mais dès que je l'eus touché, il m'affaiblit et une voix qui sortit de moi, me dit : Tu mourras sûrement et tu ne vivras plus ! Qui t'a permis de toucher au grand Nom ? et voici, immédiatement je tombais le visage contre terre et j'implorais le Seigneur Dieu disant : "Seigneur de l'univers ! Je suis entré dans ce lieu uniquement pour l'amour du ciel, comme Ta Gloire le sait. Quel est mon péché et quelle est ma transgression ? J'ai pénétré là seulement pour Te connaître, car David n'a-t-il pas déjà commandé à Salomon : Connais le Dieu de ton père et sers-Le ; et notre maître Moïse, que la paix soit sur lui, ne nous a-t-il pas révélé ceci dans la Tora quand il a dit : Montre-moi maintenant ta voie afin que je puisse te connaître et trouver grâce en Ta présence ?" Et voici, je parlais encore et une huile comme l'huile de l'onction m'oignit de la tête aux pieds et une très grande joie s'empara de moi ; à cause de sa spiritualité et de la douceur de son ravissement, je ne peux pas la décrire.

« Tout cela arriva à votre serviteur à ses débuts. Et je ne relate pas, Dieu m'en garde, ce récit par orgueil afin de passer pour grand aux yeux de la foule, car je sais trop bien que la grandeur aux yeux de la foule est déficience et infériorité pour tous ceux qui recherchent le vrai rang, différent de cette grandeur en genre et en espèce comme la lumière de l'obscurité.

« Maintenant, si certains de nos propres philosophes, fils de notre race qui s'est trouvée attirée vers la voie de la connaissance naturelle et dont le pouvoir intellectuel en ce qui concerne les mystères de la Tora est très faible, lisent ceci, ils se moqueront de moi et

diront : Voyez comment il essaie d'attirer notre raison avec un bavardage et des histoires creuses, avec des imaginations fantastiques qui ont troublé son esprit et qu'il juge d'après leurs apparences à cause de sa faible connaissance de la science naturelle. Toutefois, si des kabbalistes voyaient ceci, dans le but d'avoir quelque éclaircissement sur ce sujet ou même mieux dans le but d'en faire l'expérience par eux-mêmes, alors ils se réjouiraient et mes paroles gagneraient leur faveur. Mais ils trouveraient une difficulté en ce que j'ai révélé tout cela en détail. Néanmoins, Dieu m'est témoin que mon intention est *in majorem Dei gloriam* et je désire que chaque homme de notre sainte nation soit même plus éminent en ceci et plus pur que moi. Peut-être, il serait possible alors de révéler des choses que je ne connais pas encore... Quant à moi, je ne peux pas supporter de ne pas donner généreusement aux autres ce que Dieu m'a accordé. Mais, étant donné que pour cette science, il n'y a pas d'évidence naturelle, car ses prémisses sont aussi spirituelles que le sont ses conclusions, j'ai été forcé de raconter cette histoire de l'expérience qui m'est arrivée. Vraiment, il n'y a pas de preuve dans cette science, excepté l'expérience elle-même... c'est pourquoi je dis, à l'homme qui conteste cette voie, que je peux lui donner une preuve expérimentale, à savoir, ma propre évidence des résultats spirituels de mes propres expériences dans la science des lettres selon le livre *Yetsira*. Je n'ai pas expérimenté, à coup sûr, les effets corporels (magiques) (de telles pratiques) ; et même reconnaissant la possibilité d'une telle forme d'expérience, pour ma part, je ne la désire pas, car c'est une forme inférieure, surtout par rapport à la perfection que l'âme peut atteindre spirituellement. Il me semble que celui qui essaie d'obtenir ces effets (magiques), profane le nom de Dieu, et c'est ce que nos maîtres laissent entendre quand ils disent : depuis qu'une certaine

licence a prévalu, le nom de Dieu n'a été enseigné qu'aux prêtres les plus réservés [108].

« La troisième voie est la voie kabbalistique. Elle consiste à amalgamer dans l'âme les principes de la science mathématique et naturelle, après que l'homme a d'abord étudié les significations littérales de la Tora et de la foi, afin d'exercer ainsi son esprit au moyen de dialectiques pénétrantes et de ne pas croire à la manière d'un nigaud. Il a besoin de tout cela, uniquement parce qu'il est tenu captif du monde de la nature. Car il ne convient pas qu'un être rationnel qui est emprisonné ne cherche point par tous les moyens un trou ou une petite fissure pour s'échapper. Si aujourd'hui nous avions un prophète qui puisse nous montrer un mécanisme pour aiguiser la raison naturelle et pour découvrir ces formes subtiles susceptibles de nous dépouiller de notre corporéité, nous n'aurions pas besoin de toutes ces sciences naturelles en plus de notre Kabbale qui est dérivée des principes fondamentaux ou des têtes de chapitre du livre *Yetsira* sur les lettres (et leurs combinaisons)... Car le prophète nous communiquerait les mystères de la combinaison des consonnes et la combinaison des voyelles entre elles, les voies d'où émanent les puissances mystérieuses et actives et la raison pour laquelle cette émanation est parfois empêchée d'en-haut... Tout cela, il nous le transmettrait directement, tandis que maintenant nous sommes forcés de prendre des routes détournées, de nous déplacer dans un lieu restreint et d'aller et venir suivant que Dieu se présente à nous. Car en fait, chaque acquisition dans cette science de la Kabbale envisagée de son point de vue est seulement une chance, bien que, pour nous, ce soit l'essence véritable de notre être [109].

« Cette voie ou méthode kabbalistique consiste, par-dessus tout, dans la purification du corps lui-même, car ce qui est corporel est le symbole du

spirituel. Ensuite, dans l'ordre de la montée, vient la purification de votre disposition corporelle et de vos tendances spirituelles, spécialement celle à la colère ou de votre attachement pour n'importe quelle chose, excepté le Nom lui-même, serait-ce la sollicitude que vous avez pour votre fils bien-aimé ; c'est un mystère dans l'Écriture quand Dieu a éprouvé Abraham à ce sujet. Un pas de plus dans l'ordre de la montée consiste dans la purification de son âme, en la détachant de toutes les autres sciences qu'elle a étudiées. La raison en est que toutes ces sciences, étant naturelles et limitées, contaminent l'âme et obstruent le passage des formes divines en elle. Ces formes sont extrêmement subtiles ; et même, bien que la moindre forme soit quelque chose de naturellement grand en comparaison de la forme naturelle et rationnelle, néanmoins, elle reste un voile impur et épais en comparaison de la subtilité de l'esprit. C'est pourquoi la réclusion dans une maison séparée est prescrite et si c'est une maison dans laquelle on ne peut entendre aucun bruit [du dehors], c'est le mieux. Au commencement, il est recommandé de décorer la maison d'herbes vertes afin d'égayer l'âme végétative que tout homme possède à côté de son âme animale. Puis, l'on priera et l'on chantera des psaumes d'une voix mélodieuse et agréable, on lira la Tora avec ferveur, afin d'égayer l'âme animale que tout homme possède à côté de son âme rationnelle. Puis, on dirige son imagination sur des choses intelligibles et on essaie de comprendre comment une chose procède d'une autre. Ensuite, on commence à mouvoir les lettres qui [dans leurs combinaisons] sont incompréhensibles pour détacher ainsi l'âme des sens et la purifier de toutes les formes qui se trouvaient en elle auparavant. De la même manière, on procède à la restauration du corps en lui donnant à manger et à boire, on le fortifie ainsi progressivement. Sur le changement des lettres, nous considérerons quelques méthodes dans le chapitre

"Lettres". Puis, on atteint le stade de "bondir" comme dit l'Écriture, "et son étendard sur moi fut l'amour [110] ». L'une de ces méthodes consiste à méditer, après que toutes les opérations des lettres sont achevées, sur l'essence de sa propre pensée, et d'en retirer chaque mot, qu'il soit ou non en liaison avec une notion. Dans l'accomplissement de ce "bond", on doit placer les consonnes que l'on est en train de combiner dans un mouvement rapide. Ce mouvement enflamme celui qui pense et augmente tellement sa joie et son désir qu'il ne se soucie plus de manger, de dormir ou de toute autre chose. En écartant les mots de la pensée durant la contemplation, vous vous forcez à dépasser la limite de votre esprit naturel et si vous désirez ne plus penser, vous ne pouvez pas réaliser votre désir. Alors vous guidez votre pensée pas à pas, d'abord au moyen de l'écriture et du langage et puis au moyen de l'imagination. Quand, toutefois, vous allez au-delà du contrôle de votre pensée, un autre exercice devient nécessaire qui consiste à écarter graduellement la pensée durant la contemplation, de sa source jusqu'à ce que, soutenu par une force agréable, vous atteigniez l'état où vous ne parlez plus et ne pouvez plus parler. Et si une force suffisante vous permet de vous soutenir même plus loin et de vous conduire encore plus loin, alors ce qui est au-dedans de vous se manifestera au-dehors et, grâce à la puissance d'une imagination pure, prendra la forme d'un miroir poli. Et cela est "la flamme de l'épée qui tournoie", la pointe prenant la place du manche. Alors on voit que son être intime est quelque chose en dehors de soi-même [111]. Telle fut la voie des *Urim* et des *Tummim*, l'oracle du prêtre de la Tora dans lequel, aussi, les lettres d'abord brillaient de l'intérieur ; et le message qu'elles confèrent n'est pas immédiat ni arrangé en ordre, mais il résulte seulement de la juste combinaison des lettres. Car une forme, détachée de son essence, est déficiente jusqu'à

ce qu'elle se revête d'une forme qui peut être conçue par l'imagination et dans cette forme imaginable les lettres pénètrent dans une combinaison complète, ordonnée et compréhensible. Il me semble que c'est cette forme que les kabbalistes appellent "revêtement", *malbush*[112]. »

CHAPITRE V

Le Zohar :
I. Le livre et son auteur

Le problème du Zohar.
Caractère littéraire et composition du Zohar

Dans les années immédiatement après 1275, tandis qu'Abraham Abulafia exposait sa doctrine du Kabbalisme prophétique en Italie, parut, au cœur de la Castille, un livre qui était destiné à éclipser tous les autres documents de la littérature kabbalistique par son succès, sa renommée et l'influence qu'il exerça peu à peu : c'était le *Sepher Ha-Zohar*, ou « Livre de la Splendeur ». Un fait nous permet d'évaluer sa place dans l'histoire du Kabbalisme : il est le seul ouvrage, dans toute la littérature rabbinique post-talmudique, à être considéré comme un texte canonique ; pendant une période de plusieurs siècles, il prit même rang auprès de la Bible et du Talmud. Toutefois, il n'obtint cette place unique que peu à peu. En effet, il fallut presque deux siècles pour sortir le Zohar de l'obscurité relative de ses débuts et le mettre au premier rang de la littérature kabbalistique. En outre, il est probable que son auteur, quel qu'il soit, n'avait pas dans son esprit l'intention de composer un ouvrage

d'un tel retentissement. Tout permet de conjecturer qu'en l'écrivant, le premier objet de l'auteur était simplement de trouver une expression adéquate à sa pensée. Son esprit se trouvait complètement plongé dans le monde de la pensée kabbalistique, mais la manière selon laquelle il traita le sujet porte l'empreinte de sa propre personnalité, bien qu'il ait essayé de restreindre son apport personnel. En tant qu'écrivain, il peut prétendre avoir réalisé son objet ; car, quel que soit le jugement que l'on porte sur la valeur de ce livre, celui-ci obtint indéniablement un immense succès, d'abord parmi les kabbalistes et plus tard, surtout après l'exode d'Espagne, parmi tout le peuple juif. Pendant des siècles, le Zohar se présenta comme l'expression de tout ce qui était le plus profond et le plus totalement caché dans les retraits les plus intimes de l'âme juive. On raconte que Rabbi Phineas de Koretz, saint hassidique célèbre (mort en 1791), avait coutume de louer et de remercier Dieu de ce qu'il n'était pas né quand le Zohar était encore inconnu au monde ; « *Denn der Zohar hat mich derhalten bei Yiddishkeit* [car le Zohar m'a aidé à demeurer juif [1]]. » Une semblable remarque, venant d'un tel homme, engendre la pensée suivante : le Zohar est peut-être l'exemple classique de cette réaction mythique au cœur du judaïsme, je l'ai déjà mentionné dans la première conférence. Si, malgré ce fait, beaucoup de mystiques juifs ont remarqué que cet ouvrage était l'expression de leurs émotions et de leurs volitions les plus profondes, nous aurons à nous demander nous-mêmes en quoi a consisté le secret de son influence et pourquoi d'autres documents de la littérature mystique n'ont pas eu le même succès.

Le Zohar est écrit sous une forme pseudépigraphique, on pourrait presque dire, sous la forme d'un roman mystique. En soi, ce n'est pas un nouveau genre de style, car la forme pseudépigraphique a été employée par un grand nombre d'écrivains antérieurs,

y compris les kabbalistes. Déjà les auteurs du livre *Bahir* se servaient de ce procédé et parlaient par l'intermédiaire d'autorités plus anciennes ; certains n'avaient que des noms fictifs comme Rabbi Amora ou Rabbi Rehumai. Mais ni auparavant ni dans la suite, aucun kabbaliste n'a montré un tel désir, par le travail de son imagination, de chercher à se mystifier. Sur le fond d'un cadre palestinien imaginaire, on voit aller et venir le fameux maître de la Michna, Rabbi Siméon ben Yohai, avec son fils Eléazar, ses amis et ses disciples, discourant avec eux sur divers sujets d'ordre humain et divin. La méthode employée dans le Zohar est modelée sur celle du Midrach ; c'est-à-dire, là où c'est possible, elle évite l'investigation théorique, et laisse de côté la recherche systématique ; elle donne sa préférence aux genres homilétiques. Sa manière ordinaire de présenter une idée est d'élaborer l'interprétation mystique d'une sentence de l'Écriture. Comme styliste, l'auteur a tendance à être verbeux et à traîner en longueur, en contraste avec le style concis et plein du véritable Midrach. Là où il emploie le style direct des anciens sages, il réussit généralement moins qu'eux à se faire comprendre. Souvent plusieurs discours sont habilement travaillés sur le modèle d'une histoire assez longue. L'ensemble de ces discours, de ces histoires et de ces monologues longs ou courts forme un Midrach à la Tora, au Cantique des Cantiques et au Livre de Ruth. Mais parce que les parties de cet ensemble sont parsemées d'un choix de sentences scripturaires prises au hasard et arrangées au mieux pour servir de véhicules à la marche de la pensée de l'écrivain, l'ensemble lui-même est loin de constituer un réel commentaire. Il faut encore ajouter que, du point de vue du style, la langue araméenne et solennelle du livre fournit un élément très efficace.

Je l'ai déjà dit, l'auteur est un penseur qui se sert de l'homélie plutôt qu'il ne présente une systématisation.

En cela, toutefois, il est à l'unisson avec une tendance profondément enracinée dans la pensée juive. Plus une idée ou une doctrine est naturellement et caractéristiquement juive, plus elle manque délibérément de systématisation. Elle n'est pas construite comme un système logique. Même la Michna qui se rapproche de très près d'une suite ordonnée de pensées reflète ce manque de systématisation. Il est vrai qu'il y a eu des tentatives pour exprimer la pensée kabbalistique sous une forme systématique ; en effet, c'est un peu plus tard que la plus grande partie des idées fondamentales du Zohar furent exprimées dans un traité construit d'une façon systématique, *Maarekheth Ha-Elohuth*, « Hiérarchie Céleste [2] ». Mais combien sont secs et sans vie ces squelettes nus de la pensée, comparés avec la chair et le sang du Zohar ! Pour le répéter, le Zohar ne développe pas tant une idée qu'il ne la présente dans une homélie ; il faut ajouter que l'auteur est vraiment un génie dans l'ordre des homélies. Sous ce rapport, les versets les moins compliqués de l'Écriture acquièrent une signification tout à fait inattendue. Comme l'a dit une fois David Neumark, cet historien de la philosophie juive, même le lecteur critique se demande parfois avec hésitation si la véritable interprétation de certains passages de la Tora ne se trouve pas, en fait, dans cet ouvrage et nulle part ailleurs ! Fréquemment, l'auteur se perd dans des allégories mystiques, et assez souvent il devient confus ; mais, à plusieurs reprises, une profondeur cachée et parfois étonnante s'ouvre à nos yeux et nous nous trouvons en face d'une vue réelle et pénétrante. Le style, tortueux en d'autres occasions, s'éclaire alors d'une magnifique clarté d'expression, d'un symbole significatif de ce monde dont l'écrivain a intimement pénétré les régions cachées.

J'ai parlé d'un « auteur » du Zohar et, par conséquent, j'ai affirmé son existence ; mais nous devons maintenant revenir à la question de savoir s'il n'y a eu

qu'un seul auteur. Sur ce sujet, il est encore possible de constater des vues très divergentes. Y a-t-il eu un seul auteur ou étaient-ils plusieurs ? Le Zohar a-t-il été l'œuvre de nombreuses générations, ou du moins la compilation de plus d'un auteur, plutôt que le travail d'un seul homme ? Les diverses parties de cet ouvrage, que nous allons considérer davantage, correspondent-elles à différentes couches ou à diverses périodes ? En résumé, nous devons affronter des questions cruciales de « haute critique ». Que connaît-on vraiment sur la compilation du Zohar, sur la date de cet écrit et sur son auteur ou ses auteurs ? J'ai passé beaucoup d'années à essayer de trouver un fondement solide pour un travail de ce genre ; il me semble qu'en procédant ainsi, je suis arrivé à un nombre de conclusions incontestables [3]. Un travail de recherche comme celui-ci a un peu le caractère d'une histoire de détective, mais si passionnante soit-elle, du moins pour moi, ce n'est pas le lieu ici de la décrire en détail. Ce que je me propose de faire dans cette conférence, est de donner un rapport, aussi précis que possible, de mes vues sur ce sujet et de montrer comment je suis arrivé à mes conclusions finales.

Pour commencer brièvement par ce dernier point, j'en suis venu à accepter en substance la position de Graetz qui n'est que l'expression la plus nette d'une tradition transmise oralement pendant des siècles, à savoir : le kabbaliste espagnol Moïse de Léon doit être regardé comme l'auteur du Zohar. Le fait que Graetz fut incapable, dans un nombre surprenant de rapports, de fournir une preuve satisfaisante de sa théorie [4], a facilité l'acceptation plus générale du point de vue contraire, très répandu maintenant : le Zohar ne représente qu'une édition finale d'écrits composés sur une période si longue que ces écrits contiennent encore, semble-t-il, des rudiments de la pensée mystique originale de Siméon ben Yohai [5]. Je puis dire ceci : quand j'ai commencé d'étudier le Zohar, il y a

vingt ans, j'étais enclin à partager cette opinion [6], comme c'est probablement le cas de tous ceux qui lisent le Zohar pour la première fois (sans mentionner ceux qui ne le lisent qu'une seule fois dans leur vie). Mais désireux de fonder ma préférence pour cette explication sur des fondements philologiques solides, je devins peu à peu convaincu que j'étais autrefois sur la mauvaise voie [7].

Toute la « littérature » zoharique
se compose de deux grandes parties :
l'ensemble du Zohar et la Raya Mehema.
L'ensemble du Zohar, œuvre d'un seul auteur.
Preuves de l'unité

À première vue, l'existence d'une multitude d'écrits d'un caractère apparemment très différent, rassemblés sans lien sous le titre de Zohar, ne semble laisser aucun argument à la thèse selon laquelle ils appartiendraient en fait à divers écrivains et à différentes périodes. Notre première tâche, par conséquent, doit être d'examiner de plus près les éléments principaux qui remplissent les cinq volumes de la « littérature zoharique [8] ». Ceux-ci peuvent être réunis sous les en-têtes suivants :

a) Une grande partie de textes ne possédant pas de titre spécial et paraissant entièrement composée de commentaires discursifs sur divers passages de la Tora. Tout ce que j'ai dit du caractère littéraire du Zohar s'applique pleinement à cette partie, dans laquelle des discours, des discussions et des histoires, les unes plus courtes, les autres plus longues, sont mêlées à peu près dans la même proportion ;

b) *Sifra di-Tseniutha*, ou « Livre de l'Arcane [9] » ; un document de six pages seulement [10] qui contient une sorte de commentaire sur des passages des six premiers chapitres de la Genèse qui forment une seule

section dans la division synagogique de la Tora. Son style est très hermétique et obscur ; pas un seul nom n'est mentionné, on ne trouve que des allusions très brèves aux diverses doctrines, et aucune explication d'aucune sorte ;

c) *Idra Rabba*, ou « Grande Assemblée [11] ». Sous ce titre, les insinuations et les allusions en formes d'oracles du chapitre précédent sont alors pleinement développées et expliquées [12]. Siméon ben Yohai rassemble ses fidèles disciples, afin de leur révéler les mystères qui, jusqu'à présent, ont été cachés à leurs yeux. Chacun à son tour se lève pour parler et il est loué par le Maître. La composition de cette partie est parfaite dans sa structure ; la totalité des discours constitue un tout systématique, dans la mesure où l'on peut s'exprimer ainsi à propos du Zohar. Au cours de la révélation du mystère, les participants sont de plus en plus en proie à l'extase et dans l'apothéose finale tout à fait dramatique, trois d'entre eux meurent dans un état de transe extatique ;

d) *Idra Zutta*, ou « Petite Assemblée [13] ». Ici la mort de Siméon ben Yohai est décrite de la même façon dramatique, et l'on trouve rapporté le long discours dans lequel Siméon ben Yohai expose les mystères de la grande *Idra* et introduit en même temps de nouvelles spécifications ;

e) *Idra di-be-Mashkana*, « Assemblée à l'occasion d'une leçon ayant trait à la section de la Tora sur le Tabernacle [14] ». Ce chapitre suit dans sa composition l'exemple de l'*Idra Rabba*, mais traite de questions différentes, particulièrement celles relatives à la mystique de la prière ;

f) *Hekhaloth*, une description des sept « palais » de lumière que perçait l'âme du dévot après sa mort ou le mystique durant sa prière, au moyen d'une vision intérieure. La même description revient dans un autre passage, mais elle est cinq fois plus longue et agrémentée de beaucoup d'embellissements

nouveaux et pittoresques, particulièrement sur l'angélologie [15] ;

g) *Raza de Razin*, ou « Le Mystère des Mystères [16] ». Ici nous trouvons des passages séparés sur la physiognomonie et la chiromancie [17] : ce sont évidemment deux tentatives parallèles qui envisagent le sujet de différentes manières. Un chapitre est complètement anonyme, l'autre emploie la mise en scène habituelle avec Siméon ben Yohai et ses élèves au premier plan ;

h) *Sava* « Le Vieillard [18] ». Une histoire romantique centrée sur le discours que fait un vieillard mystérieux qui, sous l'aspect d'un misérable ânier, se présente devant les élèves de Siméon ben Yohai comme l'un des plus grands kabbalistes ; cela est une fiction littéraire qui est aussi employée dans beaucoup d'histoires dont la partie *a*) se composait. Le discours étudié de l'orateur traite principalement des mystères de l'âme, dont il va chercher les racines dans le code légal de la Tora sur la condition de l'esclave hébreu ;

i) *Yenuka* « L'Enfant ». C'est l'histoire d'un enfant prodige et de son discours sur les mystères de la Tora et l'action de grâces après les repas [19]. Comme d'autres enfants prodiges mentionnés dans la partie *a* [20]), cet enfant est découvert par les élèves de Siméon ben Yohai, après que ses propres parents et sa famille l'avaient regardé comme incapable d'apprendre ;

k) *Rav Methivtha*, « Le Chef de l'Académie [21] ». Cet ouvrage contient une description d'un voyage visionnaire à travers le Paradis, effectué par des membres du cercle, et un discours fait par l'un des chefs de l'académie céleste sur les destinées de l'âme, particulièrement dans l'autre monde ;

l) *Sithre Tora*, « Les Mystères de la Tora [22] ». Des interprétations allégoriques et mystiques de certains passages de la Tora, avec tendance à la théosophie et

à la psychologie mystique ; en partie anonyme, en partie employant le style habituel de la légende ;

m) *Mathnithin*, c'est-à-dire « Michnoth » et « Tosephta [23] ». Ces chapitres montrent une tentative délibérée de suivre le style tout à fait laconique des *compendia* halakhiques du IIe siècle, connus comme la Michna et la Tosephta, mais naturellement sur une base purement kabbalistique. Apparemment, ils sont employés pour servir de brèves introductions aux longs discours et discussions dans la partie *a*) relative aux sections de la Tora, de même que la Michna avec ses brefs passages sert d'introduction aux discussions du Talmud. Les Michnoth mystiques sont anonymes et écrites dans un style ampoulé. Elles semblent exprimer une sorte de révélation des voix célestes ;

n) *Zohar du Cantique des Cantiques*, commentaires purement kabbalistiques des premiers versets du *Cantique de Salomon*, avec de nombreuses digressions par rapport à la ligne générale [24] ;

o) *Kav Ha-Midda*, « Le Cordeau mystique de la Mesure [25] ». Une interprétation profonde et fouillée de la signification de Deut. VI, 4, le *Shema Israël ;*

p) *Sithre Othioth*, « Les Mystères des Lettres [26] ». Un monologue kabbalistique par Rabbi Siméon sur les lettres qui composent les noms de Dieu et sur les origines de la Création ;

q) Un commentaire qui n'a pas de titre sur la vision de la Merkaba dans Ézechiel [27] ;

r) *Midrach H'a-Neelam*, c'est-à-dire « Midrach mystique », sur la Tora [28]. Ici nous ne rencontrons pas seulement Siméon ben Yohai et ses élèves mais aussi une armée d'autres autorités qui, comme d'ordinaire, sont ou des figures légendaires ou des maîtres talmudiques des IIe, IIIe et IVe siècles (pour plus de détails voir ci-dessous) ;

s) *Midrach Ha-Neelam* sur le *Livre de Ruth* [29], étroitement parallèle à celui mentionné ci-dessus. Les deux sont écrits partiellement en hébreu ;

t) *Raya Mehemna,* « Le Berger fidèle[30] ». Une interprétation kabbalistique des commandements et des défenses de la Tora ;

u) *Tikkune Zohar.* Un nouveau commentaire sur la première section de la Tora, divisé en soixante-dix chapitres dont chacun commence par une nouvelle interprétation du premier mot de la Tora, *Berechit.* Dans l'édition imprimée, cette partie constitue une unité bibliographique séparée[31] ;

v) Des additions ultérieures au dernier traité mentionné, ou des textes écrits dans le même style, entre autres un nouveau commentaire sur la Merkaba d'Ézéchiel[32], etc.

Voilà les principaux éléments du Zohar, à l'exception de quelques textes très courts de peu d'importance et de quelques parties « falsifiées », imitations de l'œuvre principale, écrites à une date bien postérieure et qui n'ont été incorporées que partiellement dans les éditions imprimées[33]. Dans les volumes du Zohar qui ont été publiés, ces écrits remplissent environ deux mille quatre cents pages serrées d'imprimerie dont seulement la moitié, principalement les traités indiqués sous la rubrique *a* et de *h* à *k*, sont contenus dans la traduction anglaise du Zohar par Harry Sperling et Maurice Simon, publiée en cinq volumes il y a quelques années[34].

Si l'on examine de plus près ces écrits et leur relation de l'un à l'autre, il devient évident que l'on doit les diviser en deux groupes. L'un renferme les dix-huit premiers traités de notre liste, parmi lesquels, toutefois, les deux sections du *Midrach Ha-Neelam* occupent une position spéciale ; les trois derniers forment un second groupe qui diffère radicalement du premier.

De ces dix-huit traités qui forment le premier groupe et selon l'opinion commune constituent, pourrait-on dire, réellement le Zohar, on peut définitivement affirmer qu'ils sont l'œuvre d'un seul auteur.

D'une part il n'est pas vrai qu'ils furent écrits à différentes périodes ou par divers auteurs, et d'autre part il est impossible de découvrir plusieurs couches historiques à l'intérieur des diverses parties elles-mêmes. Ici et là une sentence ou quelques mots ont pu être ajoutés à une date postérieure, mais en somme la distinction, encore populaire pour quelques écrivains, entre les parties dites authentiques et les interpolations postérieures, ne résiste pas à une sérieuse investigation [35]. La vérité est que l'impression générale laissée par ces écrits est celle d'une uniformité surprenante, en dépit de leur richesse de couleur ; la physionomie de leur auteur se reflète plus ou moins dans tous ces écrits, et les traits qui émergent sont ceux d'une personnalité distincte avec toute sa force et sa faiblesse, à la fois en tant que penseur et comme écrivain. L'évidence de cette identité repose sur la langue du livre, sur son style littéraire et enfin, ce qui n'est pas le moins important, sur la doctrine qu'il présente.

La langue et le style du Zohar

L'araméen de tous ces dix-huit chapitres est partout le même et partout il présente les mêmes particularités individuelles. C'est une remarque importante car cet araméen n'est pas, en un sens, une langue vivante que Siméon ben Yohai et ses amis, dans la première moitié du IIe siècle après l'ère vulgaire, auraient pu parler. L'araméen du Zohar est purement artificiel, c'est une langue littéraire employée par un écrivain qui évidemment ne savait d'autre araméen que celui de certains documents littéraires juifs et façonnait son propre style selon des critères subjectifs définis. L'espoir exprimé par certains savants qu'une investigation philologique révélerait des couches plus anciennes du Zohar n'a pas été confirmé par les recherches faites jusqu'ici. Dans tous ces écrits,

l'esprit de l'hébreu médiéval, spécialement de l'hébreu du XIIIe siècle, est transparent derrière la forme araméenne. Mais un point encore plus important est celui-ci : toutes les particularités de la langue dans laquelle le Zohar a été écrit et qui le séparent des dialectes araméens parlés, se retrouvent également dans toutes les diverses parties de cet ouvrage. Il est vrai que le style manifeste un grand nombre de variations ; il passe successivement d'une beauté sereine à des tortuosités très laborieuses, d'une rhétorique ampoulée à la simplicité la plus courante et d'une verbosité excessive à une brièveté laconique et énigmatique ; tout cela au gré du sujet et selon l'humeur de l'auteur. Mais ces nombreuses variations de style jouent sur un seul thème et n'obscurcissent jamais l'identité essentielle de l'esprit que l'on retrouve derrière elles. Il reste à ajouter que le vocabulaire de l'auteur est extrêmement restreint de sorte qu'on ne peut jamais échapper à un sentiment de surprise à l'égard de l'auteur qui a été capable d'exprimer tant d'idées avec si peu de mots différents.

En général, il semble que la langue du Zohar est un mélange des dialectes araméens que l'on trouve dans les deux livres qui étaient spécialement familiers à l'auteur : le Talmud babylonien et le Targum Onkelos, l'ancienne traduction araméenne de la Tora ; en particulier les formes grammaticales de ce dernier ont prédominé sur toutes les autres. L'auteur apparemment a regardé la langue du Targum Onkelos comme le dialecte qui était parlé en Palestine vers 100 après l'ère vulgaire. Néanmoins, des éléments linguistiques du Talmud babylonien surviennent presque à chaque ligne. Il convient de noter que le Talmud palestinien n'a exercé virtuellement aucune influence sur la langue du Zohar ; toutefois, on peut remarquer la trace de ces éléments dans plusieurs passages. Évidemment ce n'est pas l'un des ouvrages classiques de l'auteur. Prenons un exemple ; la terminologie de

la discussion sur les questions d'exégèse et de la Halakha est entièrement dérivée du Talmud babylonien, et cependant elle n'a pas été copiée littéralement mais enrichie par certaines nouveautés de style.

Cet étalage bigarré de styles différents est encore évident dans l'emploi de pronoms et de particules et dans l'usage de formes verbales et de terminaisons de noms. Dans plusieurs cas, les formes employées sont celles du Targum de Jérusalem. Fréquemment, diverses formes apparaissent tout à fait sans distinction dans la même phrase. En conséquence, chaque page du Zohar déploie un arc-en-ciel d'éclectisme linguistique, dont les éléments constitutifs, toutefois, restent constants. La syntaxe est extrêmement simple, presque monotone, et partout où il y a des différences entre l'hébreu et l'araméen, la construction est nettement hébraïque. Des particularités de syntaxe de l'hébreu médiéval se retrouvent dans les transformations de l'araméen [36].

Comme dans le cas de toute langue artificielle, on remarque beaucoup d'incompréhensions et de mauvaises constructions de phrases. Ainsi l'auteur, dans de nombreux cas, confond les thèmes verbaux de *Kal* avec ceux de *Pael* et *Haphel* et *vice-versa* [37]. Il emploie les formes absolument fausses de *Hithpael* [38] et donne un sens transitif aux verbes en *Hithpael* [39]. Il mêle les formes verbales définies, principalement dans les nombreux cas où les terminaisons du participe sont construites sur le parfait ; et son emploi des prépositions et des conjonctions est souvent tout à fait absurde [40].

On doit en dire autant de son vocabulaire. On rencontre fréquemment des expressions d'hébreu médiéval, prises particulièrement à la langue des philosophes sous une forme araméenne [41]. Ainsi, dans une centaine de passages, on trouve pour « néanmoins » ou « en dépit de », le mot *im kol da*, qui n'est qu'une métaphrase d'un mot hébreu, introduit par la

famille de traducteurs Tibbonide ; ce terme cherche à imiter consciemment l'adverbe arabe, peu à peu naturalisé au XIIIe siècle. Quelques expressions qui reviennent de temps en temps sont simplement arabes, comme le mot *taan*, dans le sens d'exciter un animal [42], ou espagnoles, comme *gardina*, gardien [43]. L'expression courante du Zohar pour « adoucir ou tempérer le jugement rigoureux » est frappée d'après une expression espagnole [44]. Dans nombre de cas, l'auteur a choisi de mauvaises métaphrases, c'est-à-dire qu'il attribue aux racines araméennes tous les sens que peuvent avoir les dérivés des racines hébraïques correspondantes, sans aucun égard à l'usage araméen lui-même [45]. De simples méprises sur des expressions qu'il a trouvées dans ses sources littéraires ont aussi leur rôle.

Beaucoup de mots ont un sens propre dans le Zohar, sens qu'ils ne pouvaient pas posséder dans aucun dialecte araméen parlé. Une étude de la manière dont l'auteur a extrait de ces expressions des sens nouveaux et souvent tout à fait fantastiques jette assez souvent une nouvelle lumière sur les sources de l'auteur. En voici quelques exemples : le mot talmudique pour désigner un Arabe devient le terme qui signifie un ânier juif [46] ; le mot qui désigne là un navire signifie ici une trésorerie [47] ; le même mot qui dans le Talmud indique la force, vient à signifier aussi le sein ou le giron de la mère [48] ; le mot pour soif veut dire encore clarté [49]. Le verbe : prêter quelque chose à quelqu'un signifie parfois : accompagner quelqu'un [50]. Et ainsi de suite, dans une longue liste de cas, la méthode de l'auteur dans toutes ses conceptions erronées est en somme une et la même : il étend la signification d'anciens mots d'une façon entièrement arbitraire et les emploie fréquemment dans le but de paraphraser des *termini technici* [51] mystiques. Il aime aussi à jouer sur des doubles sens en employant des expressions ambiguës, dans lesquelles la signification

originale et secondaire donne un caractère opaque au mot[52]. Il évite soigneusement les termes qui semblent avoir un son trop moderne, tels que *Kabbale* et *Sephiroth*. À leur place, il emploie des paraphrases sans se rendre compte que des formes modernes de pensée sont perceptibles même sous un revêtement archaïque. Il ne semble pas avoir réalisé la différence totale entre l'hébreu de son temps, qu'il a essayé de traduire en araméen, et la langue des anciens livres. Malgré sa vaste érudition, il n'est pas du tout philologue et la critique moderne a beaucoup à apprendre de ses « bourdes » fréquentes. Dans plusieurs exemples, il est possible de montrer qu'il a fait usage des dictionnaires courants d'hébreu et d'araméen à son époque. Dans d'autres cas, il a employé évidemment des expressions qu'il a forgées lui-même, soit en inventant complètement des mots nouveaux[53], soit en transformant des mots anciens[54] ; il est intéressant que les mêmes trois ou quatre consonnes reviennent dans la plupart de ces néologismes (*Teth*, *Samekh* et en particulier *Kopf*[55]).

Ces particularités de langue et de style sont uniformément présentes dans chacun des dix-huit écrits de notre liste, depuis le *Midrach Ha-Neelam* et les *Idroth* jusqu'aux *Michnoth* et aux traités sur la physiognomonie. La *Sifra di-Tseniutha*, que quelques écrivains ont attribué à l'Antiquité la plus reculée, sans fournir la moindre preuve d'une thèse d'une si grande portée, ne se distingue en rien des sections araméennes du *Midrach Ha-Neelam ;* celles-ci, selon les mêmes autorités, furent écrites longtemps après la partie principale du Zohar[56].

Tout ce qui a été dit du vocabulaire du Zohar s'applique aussi à sa phraséologie. Que le style soit elliptique et dogmatique, ou verbeux et circonstancié, il y a la même tendance à employer des mots comme la toute-profondeur, la toute-réalisation, la toute-connexion, la toute-configuration, le

tout-mystère, etc. – expressions dans lesquelles le mot *de-kola* (« le tout ») est attaché au substantif[57]. De telles expressions, tout en étant très employées par les gnostiques, ne se trouvent pas dans la langue de l'ancienne littérature juive ; dans la littérature du Kabbalisme, leur apparition à la suite de la renaissance du néoplatonisme constitue l'un des exemples les plus frappants de la pénétration graduelle de la terminologie néoplatonicienne dans le Kabbalisme. On peut aussi ramener à la même influence la vogue croissante de se servir des superlatifs sur le modèle du « mystère des mystères », « béatitude des béatitudes », « profondeur des profondeurs », etc., dont on trouve un grand nombre dans toutes les parties du Zohar.

Une autre particularité caractéristique de style que l'on doit mentionner dans ce contexte est la prédilection de l'auteur pour des oxymores et des paradoxes. Des figures de rhétorique comme « cuit et non-cuit » se présentent aussi dans le Talmud, mais là elles signifient, dans ce cas, « à moitié cuit ». La longue liste d'expressions similaires dans le Zohar est habituellement employée pour indiquer qu'un certain acte est d'une nature spirituelle et impénétrable. « C'est et ce n'est pas » signifie, non pas que quelque chose existe, pour ainsi dire, seulement partiellement, mais que son existence est d'une nature extrêmement spirituelle et ne peut point par conséquent être décrite comme il faut. De nombreuses phrases exprimées dans un style sublime et grandiloquent semblent à première vue être une pure absurdité, mais sont employées dans le seul but d'attirer l'attention du lecteur sur ce qui va suivre.

« Quel est le serpent qui vole dans l'air et se promène seul, et qui, tenant une fourmi entre ses dents, a le plaisir de commencer dans un groupe et de terminer dans la solitude ? Quel est l'aigle dont le nid est dans l'arbre qui n'existe pas ? Qui sont ses petits

qui croissent, mais non parmi les créatures, qui ont été créés à la place où ils ne furent pas créés ? Quels sont ceux qui, lorsqu'ils montent, descendent, et quand ils descendent, montent, deux choses qui font un, et un qui fait trois [58] ? Qui est la belle jeune fille sur laquelle personne n'a jamais levé les yeux, dont le corps est caché et dévoilé, qui sort le matin et se cache le jour, qui met des ornements qui ne sont pas là ? » C'est ainsi que « le Vieillard » (voir *h)* de notre liste) commence son grand discours. Son dessein de mystifier est évident. Il est aussi apparent dans de fréquentes expressions qui contiennent quelque bref *obiter dictum* d'une consonance expressive ; ce terme n'est pas seulement, dans la plupart des cas, entièrement obscur, mais dans beaucoup d'exemples il ne peut même pas être expliqué grammaticalement [59]. Il est quelquefois difficile d'éviter l'impression que l'auteur s'est conduit selon le bon vieux principe d'« *épater le bourgeois** ». Quoi qu'il en soit, sa capacité pour déclamer, sa prose pathétique et sonore était sans doute très développée et il est indéniable qu'il maîtrisait l'instrument qu'il s'était lui-même fabriqué.

Ces artifices de style renferment aussi une forme particulière d'hendiadys qui consistent à mettre un accent spécial sur une notion au moyen de la négation de ce qui lui est opposé : « Caché et non évident », « scellé et non compréhensible », « court et pas long », etc. Les formules qui introduisent des distinctions entre les différentes catégories d'une même application générale sont partout les mêmes [60]. Il ne faut pas oublier que les phrases stéréotypées et sous la forme d'une homélie sont entièrement étrangères à l'ancien Midrach et l'auteur les a empruntées en partie au Midrach postérieur, mais principalement au fond d'expressions courantes que les prédicateurs de son

---

* En français dans le texte. *(N.d.T.)*

époque employaient habituellement : « Ce verset doit être examiné de plus près », « Maintenant le temps est venu de révéler la signification », « Revenons aux premiers mots », « Ceci, nos amis l'ont déjà beaucoup considéré » ; des clichés typiques de ce genre se trouvent presque à chaque page.

En comparaison avec ce style, celui de la *Raya Mehemma* et des *Tikkunim* révèle immédiatement une différence importante. Ici nous avons évidemment devant nous une imitation voulue de la langue uniforme des autres parties, mais réalisée d'une façon plutôt défectueuse et sans originalité. L'auteur de ce groupe d'écrits connaît beaucoup moins l'araméen que son prédécesseur. Son emploi des mots est tout à fait absurde et sa transcription se limite en grande partie à de l'hébreu avec un *aleph* soudé à la fin, pour donner une apparence quasi araméenne au substantif. Au lieu des nombreuses expressions araméennes employées dans l'ensemble du Zohar, il y a un emploi indistinct d'hébraïsmes qui ne se trouvent pas dans les écrits que l'auteur de la *Raya Mehemna* essaie d'imiter. Sauf deux ou trois exceptions, il ne fait aucun usage des mots nouveaux particuliers au vocabulaire du Zohar ; on peut en dire autant des particularités de style que l'on vient de mentionner. La syntaxe est entièrement différente, ainsi que les formules avec lesquelles sont introduits des versets de la Bible ou des citations du Talmud. Il n'y a aucune trace de l'éclat qui distingue les meilleurs passages du Zohar, en dépit de l'artificialité de la langue ; tout est pâle et sans vie. D'autre part, il n'y a aucune différence de style marquée entre la *Raya Mehemna* et les *Tikkunim*, à l'exception peut-être du style des *Tikkunim* qui est encore moins distingué que celui de la *Raya Mehamna*.

Son milieu. Pseudo-réalisme. Principes de la composition littéraire

Si l'on passe des critères purement philologiques aux critères littéraires, les résultats ne sont pas différents. Que ce soit la forme ou le contenu du Zohar que l'on soumette à une analyse critique, la conclusion à laquelle on est amené est invariablement la même : à savoir, toutes ces parties que je propose d'appeler le Zohar véritable doivent être définies comme l'œuvre d'un seul auteur et la *Raya Mehemna* et les *Tikkunim* doivent être considérées comme une imitation.

Le premier point qui frappe en analysant la forme littéraire du « vrai » Zohar est la mise en scène particulière de son action : la Palestine qu'il décrit dans toutes ses parties n'est pas cette région réelle, telle qu'elle existe ou a existé, mais une contrée imaginaire. Loin de prouver que le Zohar a son origine en Palestine [61], les diverses descriptions topographiques du lieu naturel, où se passent des actions miraculeuses et des événements attribués à Rabbi Siméon et à ses amis, fournissent la preuve la plus convaincante possible que l'auteur n'a jamais mis le pied en Palestine et que sa connaissance de la contrée est entièrement tirée de sources littéraires [62]. L'auteur a choisi, pour les étapes des révélations mystiques [63], des localités qui doivent leur existence en littérature à une mauvaise lecture des manuscrits talmudiques du Moyen Âge. L'existence de villages entiers repose sur l'autorité de quelque passage du Talmud dont l'auteur a esquivé la signification. L'exemple de ce genre le plus caractéristique est la mention fréquente d'un endroit appelé Kapotkia qui, pour l'auteur, n'est pas la province de Cappadoce en Asie Mineure, mais un village, apparemment dans la basse Galilée ; les adeptes dans leurs voyages le visitent souvent. Le texte du Zohar sur le caractère des habitants de ce village est sans aucun doute, comme Samuel Klein l'a

montré [64], un passage du Talmud palestinien : c'est ce document contenant des remarques plutôt peu favorables sur les « Cappadociens de Sepphoris », c'est-à-dire sur l'établissement des juifs cappadociens dans la ville de Sepphoris, qui a incité l'auteur à fonder son village mythique de « Kapotkia ». Cela va de pair avec sa manière de traiter la topographie palestinienne sur laquelle il a visiblement beaucoup lu dans les sources talmudiques et midrachiques dont il s'est inspiré ; mais il s'est souvenu seulement de ce qui convenait à son imagination. Ses descriptions des montagnes de Palestine, par exemple, sont très romantiques et concordent bien plus avec celles de la Castille qu'avec celles de la Galilée.

La même remarque s'applique à sa façon fantaisiste de considérer les personnalités du récit. Ici encore, les méprises de l'auteur sont inexplicables par l'hypothèse qu'il aurait employé les sources anciennes et authentiques. La légende qu'il construit dans le *Midrach Ha-Neelam* et dans le « vrai » Zohar, autour de la figure de Siméon ben Yohai, est fantaisiste au plus haut degré. Il n'a même pas bien compris les relations de famille de son héros : le fameux saint Phineas ben Yair est mentionné dans le Talmud comme le beau-fils de Siméon ben Yohai [65] ; l'auteur, ayant évidemment mal lu un mot, le considère comme son beau-père [66] ! Il semble avoir changé volontairement le nom du beau-père d'Eléazar, fils de Rabbi Siméon [67]. Il n'est point tourmenté par la chronologie : quand il s'agit de donner les noms des initiés qui se sont rassemblés autour de Siméon ben Yohai, il laisse courir librement son imagination et introduit les noms des maîtres du Talmud qui ont vécu plusieurs générations après [68]. Il va même jusqu'à présenter la figure légendaire de Rabbi Rehumai, qui est d'abord, semble-t-il, une autorité kabbalistique dans le livre *Bahir*, comme une sorte d'ancien collègue mystique de Siméon ben Yohai ; par suite, il trahit involontairement la vraie position

historique du Zohar par rapport au livre *Bahir*[69]. Les noms des membres les plus importants du groupe autour de Siméon ben Yohai sont pris, en grande partie, à un Midrach pseudépigraphique ; on leur donne une fausse apparence d'authenticité en leur ajoutant le nom de père ou d'autres surnoms. Ce Midrach particulier, le *Pirke Rabbi Eliezer*, qui date du VIIIe siècle, est une des sources les plus importantes pour la Haggada du Zohar en général. Comme pour les descriptions de la vie contemplative que les anachorètes et les mystiques mènent au désert, il est possible de montrer que loin de décrire, selon les prétentions de Gaster[70], les conditions réelles de la Transjordanie dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'auteur fait simplement usage de la description des ermites telle qu'elle est donnée par le moraliste juif espagnol Bahya ibn Pakuda, qui s'appuie lui-même sur des sources mystiques arabes[71].

En contradiction avec ce pseudo-réalisme, on ne voit, dans la scène et les personnages de la *Raya Mehemna* et des *Tikkunim*, aucune tentative de décrire des situations concrètes. Dans ces derniers écrits, la tendance à obscurcir des événements tout à fait terrestres et de transférer la scène de la terre au ciel a complètement triomphé. Ce n'est pas la Palestine, toutefois, drapée et défigurée d'une manière romantique qui fournit la scène de la *Raya Mehemna*, mais la maison céleste où l'on enseigne. Siméon ben Yohai n'est pas présenté comme s'entretenant avec ses élèves, Rabbi Abba, Rabbi Yehuda, Rabbi Hizkiah, etc., mais avec Moïse, « le fidèle pasteur », dont le surnom a suggéré le titre du livre ; il converse aussi avec un « ancien des anciens », avec le prophète Élie, avec les Tannaïtes et les Amoraïtes » collectivement, et, finalement, il parle même avec Dieu. Il est évident que l'auteur a eu l'intention d'écrire une sorte de continuation du Zohar qu'il avait naturellement lu ; ce qui peut se justifier du fait qu'après la mort de

Siméon ben Yohai, ses dernières révélations sur le ciel et ses habitants, depuis Dieu jusqu'aux esprits des bienheureux, restaient à traiter. L'auteur mentionne d'une manière significative le vrai Zohar, dont la scène est le monde sublunaire, comme la « première œuvre[72] ». Sa propre contribution en est indépendante dans son genre, mais en maints passages, particulièrement dans les *Tikkunim*, il introduit effectivement une sorte de commentaire systématique des passages du Zohar.

Une analyse serrée de la composition littéraire du Zohar fournit une nouvelle preuve du point de vue présenté dans les paragraphes précédents. Sa construction est en somme régulière et systématique et manifeste certains caractères qui reviennent souvent. Il n'y a pas de différence entre la structure des divers écrits quasi indépendants sur notre liste et celle d'un grand nombre de compositions plus courtes éparpillées dans la partie *a*), qui imite extérieurement la forme du Midrach. Il est évident que l'auteur n'a pas une perception claire de la différence entre l'ancien Midrach dont il a essayé de continuer la tradition et l'homélie médiévale qui sort de sa plume sans qu'il s'en rende compte. Comme les anciens Midrachim, le Zohar suit la division de la Tora en sections selon l'usage de la synagogue. Dans chaque section, *Sidra*, on trouve des introductions, un Midrach mystique systématique sur certains versets, et, éparpillées au milieu de ces explications homilétiques, diverses compositions littéraires sous forme d'anecdotes, etc., se rapportant à quelque sujet mentionné dans la *Sidra*. Les personnalités qui figurent dans ces proto-anecdotes ou ces histoires sont fréquemment faites pour tenir de longs discours, dont la construction est toujours la même. Dans les introductions qui précèdent l'interprétation propre du verset de la Tora, il y a la même imitation superficielle du Midrach, qui consiste d'habitude à prendre un verset des Prophètes

ou des Hagiographes comme point de départ et de lier son interprétation avec celle du verset de la Tora en question. Mais tandis que dans l'ancien Midrach, ces introductions présentent une mosaïque sans lien de remarques et de sentences authentiques, dans le Zohar, leurs pastiches sont réellement des homélies soigneusement construites, avec le grand souci de l'unité de la forme et de la cohérence de la pensée. Même dans les parties qui ont la prétention d'être des écrits indépendants, le développement de l'argument est toujours précédé par de telles introductions sous forme d'homélie.

L'uniformité caractérise aussi les premières incursions explicatives dans le récit. Le même nombre de motifs littéraires est enlevé dans la plupart d'entre elles. Les figurants changent, mais l'histoire reste identique. Il ne peut être question de différences dans les couches historiques qui vont au-delà d'une période de quelques années. Ces histoires ne sont pas seulement, en règle générale, bâties en accord strict avec certains archétypes ; mais elles sont aussi de très près liées les unes aux autres, et se rattachent directement aux homélies les plus décousues sur les différents versets de la Tora, soit par référence, soit implicitement. Ainsi, il peut arriver qu'une idée développée dans une histoire ou dans une homélie qui sert d'introduction soit simplement continuée dans le Midrach suivant, et *vice-versa*. Plus on pousse l'analyse de ces références et de ces implications, de la forme générale des arguments et de leur structure architecturale, plus on s'aperçoit que de longs passages ont été écrits sous l'impulsion du moment, et incidemment sous la poussée de l'inspiration. C'est pourquoi lorsque l'auteur relit ce qu'il a écrit, il fait certains retranchements ou certaines corrections, ajoutant des références là où il les trouve opportunes. Tout bien considéré, il n'y a aucune preuve que ces notes subsidiaires soient de quelque importance, c'est-à-dire

qu'on puisse les rapporter à des sources indépendantes. Les longs chapitres sur l'histoire des patriarches et les premières deux cents pages du Zohar sur le Lévitique sont des exemples de parties composées d'un seul trait. Ici et là, on rencontre un bref passage dont sa connexion naturelle avec le reste peut sembler douteuse, mais ces textes ne sont jamais d'une importance particulière pour le sujet essentiel. Un autre trait de ce tableau général est que l'auteur tend à se répéter lui-même. Parfois il va si loin qu'il introduit le même passage dans des contextes différents[73], mais, en règle générale, il préfère varier la même idée. Toutes les fois que cela se produit, il est évident que nous avons affaire à des variations homilétiques sur un seul sujet et non à une pluralité d'écrivains.

Sources du Zohar : réelles et fictives. Traitement des sources

Enfin nous arrivons à la question importante des sources littéraires que l'auteur a utilisées. De nouveau, on est frappé par l'uniformité de l'ouvrage ; bien que les mêmes sources ne soient pas toujours constamment employées, on obtient une impression très nette de la « bibliothèque » de l'auteur. Je ne veux pas dire que dans le développement de son ouvrage, l'auteur se soit servi des livres auxquels il se réfère constamment. Il est plus probable qu'il fut un lecteur dévorant, doué d'une excellente mémoire ; ayant fait, de plus, l'étude approfondie de certains écrits, il a été capable de les citer plus ou moins textuellement de mémoire, selon l'usage au Moyen Âge. ça et là, naturellement, sa mémoire a failli et les inexactitudes et les erreurs qui en résultent sont quelquefois très révélatrices.

Parmi les ouvrages que l'on doit regarder comme ses principales sources, il y a le Talmud babylonien, le

Midrach Rabba dans ses diverses parties, le Midrach des Psaumes ; les *Pesiktoth* et le *Pirke Rabbi Eliezer*, et aussi les *Targumim* et les commentaires de Rashi sur la Bible et le Talmud. En plus de ceux-ci, s'ajoute une longue liste d'autres écrits qu'il utilise moins souvent [74]. Comme Bacher l'a montré dans un brillant essai sur le sujet [75], l'auteur a puisé abondamment dans les commentateurs scripturaires du Moyen Âge. Plus encore, il est possible de constater qu'il s'est servi aussi des principaux écrits de Yehuda Halevi [76] et de Moïse Maïmonide ; plusieurs de ses idées sur des questions de premier ordre, et qui furent ses sujets préférés, sont directement basées sur les vues de Maïmonide : par exemple, ses références nombreuses au paganisme, considéré comme une forme de culte des astres, et lié de très près à la magie et à l'idolâtrie [77].

À ceci, l'on peut ajouter qu'il s'est beaucoup servi de la littérature du XIIIe siècle, à la fois la littérature hassidique et kabbalistique ; en particulier, il a puisé librement dans les écrits publiés par l'école des kabbalistes dont le centre était la petite ville catalane de Gérone et qui, entre les années 1230 et 1260, fit plus que tout autre groupe pour unifier et consolider les éléments féconds et vivants dans le Kabbalisme de l'Espagne. Il n'y a aucun doute que les écrits d'Ezraben Salomon, d'Azriel [78] et de Moïse ben Nahman [79], la figure principale de ce groupe, l'influencèrent non seulement d'une façon générale, mais aussi dans certains détails particuliers de sa propre doctrine. La source la plus tardive qu'on puisse constater d'un *terminus technicus* très important, adopté par le Zohar, est le *Ginnath Egoz*, « le jardin des noix » de Joseph Gikatila, qui fut écrit en 1274. Ce livre est la source du terme employé pour décrire le « point primordial », ou le centre mystique qu'on rencontre dans des parties très séparées du Zohar [80] ; il explique aussi la manière très originale selon laquelle

la conception du point primordial est liée à celle de la Tora primitive conçue comme la sagesse de Dieu [81].

Naturellement, ces sources ne sont pas mentionnées. Au contraire, l'auteur est satisfait – mais il ne satisfait point le lecteur – par de vagues références à d'anciens écrits ou à des traités mystiques qui considèrent les mêmes sujets. Ainsi la découverte des sources réelles, qu'il met tant de zèle à obscurcir, est une des principales conditions pour apprécier correctement la signification historique et doctrinale du Zohar [82]. La tâche est rendue encore plus compliquée et en même temps amusante parce que l'auteur non seulement s'abstient d'indiquer ses sources réelles mais fournit des références fantastiques à des sources inexistantes. Tout le livre est plein de citations fictives et de références fantômes à des écrits imaginaires qui ont même entraîné des savants sérieux à postuler l'existence de sources perdues pour les parties mystiques du Zohar. Mais ces « citations » du Livre d'Adam, du Livre d'Énoch, du Livre du Roi Salomon, du Livre de Rav Hamnuna Sava, etc., sont entièrement d'un seul tenant avec le contexte, à la fois pour le style et la terminologie ; nous devons à un écrivain doué d'humour la publication d'un catalogue de cette « bibliothèque du monde supérieur [83] » ; en règle générale, toutes ces citations font partie du texte lui-même. C'est seulement dans des cas rares que ces références se rapportent effectivement à un livre existant, et, toutes les fois que cela arrive, le document en question est l'opposé d'un texte d'une antiquité très reculée. L'« Alphabet de ben Sira », texte très tardif (Xe siècle), où l'auteur a pris évidemment le mythe de Lilith pour la première femme d'Adam, est un cas *ad hoc* [84]. Il n'y a pas un seul exemple dans lequel nous soyons en présence des citations authentiques des écrits anciens qui ont depuis disparu.

La même indépendance d'esprit caractérise l'interprétation que l'auteur donne de ses sources. Le plus

souvent, il témoigne d'un souverain mépris pour le texte littéral, l'employant librement comme une matière plastique pour sa propre construction et donnant libre cours à son imagination pour opérer des changements capitaux, des retranchements, des réinterprétations de l'original. Sa méthode préférée est de prendre les motifs de l'ancienne Haggada et de les tisser selon son propre canevas, même s'il ne change pas franchement leur signification en mystique. De telles incursions dans les légendes haggadiques, que l'on ne trouve nulle part ailleurs sous cette forme, ne sont donc pas nécessairement basées sur des écrits perdus. Leur source est simplement la propre imagination de l'auteur. Sa façon de considérer de tels sujets est caractérisée par sa tendance à dramatiser que l'on retrouve à la fois dans l'architecture de compositions entières et dans la manière selon laquelle de brèves histoires du Talmud ou des légendes sont converties en Haggadoth vivantes sur le même sujet [85]. Là où une Haggada contient déjà des éléments mystiques, ceux-ci sont dûment soulignés et tissés à l'occasion dans un mythe entièrement nouveau [86].

Dans toute cette réinterprétation active d'une matière ancienne, l'auteur possède une passion pour son sujet et une naïveté qui ne sont pas les caractères les moins particuliers de son talent d'écrivain. On peut les expliquer en se rappelant que, malgré sa familiarité avec les éléments de la culture juive médiévale et son fréquent développement d'idées profondément mystiques et dialectiques, la vie spirituelle de l'auteur prend racine, pour ainsi dire, dans une couche plus archaïque de pensée. À maintes reprises, on est frappé par la présence simultanée de modes de pensée et de sentiments très primitifs, et d'idées dont la profonde mystique contemplative est transparente. Et il est peut-être intéressant de remarquer que ces deux caractères s'harmonisent mieux qu'on ne pourrait l'imaginer. Il n'est pas question de les ramener à des

sources littéraires différentes[87] ; ce que nous avons devant nous est le reflet de leur conflit réel dans l'esprit d'un personnage très remarquable ; en lui, comme en tant de mystiques, coexistaient des modes de pensée profonds et naïfs.

On peut observer ici que l'auteur du Zohar n'est pas seulement le seul kabbaliste du XIIIe siècle qui présente cette combinaison particulière et féconde de traits apparemment divergents, mais il n'y a pas d'autre écrivain à cette époque dont la personnalité soit d'un intérêt aussi net pour nous. Il doit venir à l'esprit que l'auteur, par ses vues et probablement aussi par ses relations personnelles, appartenait à un groupe d'écrivains d'Espagne et plus particulièrement de la Castille, qui pouvaient être considérés comme les représentants de la réaction gnostique dans l'histoire du Kabbalisme espagnol. La Kabbale du début du XIIIe siècle fut le rejeton d'une union entre une ancienne tradition essentiellement gnostique représentée par le livre *Bahir*, et des éléments comparativement modernes du néoplatonisme juif. L'influence croissante de ce dernier a provoqué en retour une réaction qui a naturellement souligné les éléments gnostiques du point de vue kabbalistique. Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, cette tendance a été représentée par des écrivains comme les frères Isaac et Jacob Hacohen de Soria, Todros ben Joseph Abulafia de Tolède et Moïse ben Simon de Burgos. Nous avons encore nombre de leurs écrits[88] et il n'est pas difficile de déceler en eux (particulièrement dans ceux des deux derniers mentionnés) une pensée qui est liée de près à celle du Zohar ; toutefois, ces deux écrits possèdent à peine un peu de l'éclat et de l'originalité qui distinguent ce grand ouvrage.

Mais revenons à l'examen critique des sources du Zohar : le fait que l'auteur utilise l'ancien matériel littéraire d'une façon constante et uniforme est exact encore, si nous considérons, comme ce matériel, les

idées qui appartiennent à la conscience générale de l'époque, plutôt qu'à des écrivains spéciaux. Cette catégorie renferme, par exemple, la liturgie que le Zohar suppose vraie quand il envisage la mystique de la prière ; c'était sans aucun doute la liturgie courante en Espagne durant les XIIe et XIIIe siècles. La même remarque est juste des nombreuses références aux usages juifs populaires, des formes habituelles des relations courtoises qui sont ici considérées comme naturelles [89] ; les idées de l'auteur sur le sujet de la médecine [90], et, par-dessus tout, ses vues sur la sorcellerie, la magie et la démonologie jouent un rôle important dans sa doctrine. Les éléments constituants de sa théorie de la magie sont, de toute évidence, attribuables aux vues médiévales populaires sur le sujet, mais elles sont revêtues d'une forte dose d'imagination personnelle. L'analyse détaillée de la conception de la magie qui en résulte ne peut pas manquer d'être d'un intérêt considérable, car le pouvoir du mal est un problème qui a exercé une fascination spéciale sur son esprit et, comme j'essaierai de le montrer dans la conférence suivante, il forme l'un des principaux sujets de ses écrits à la fois sous leur aspect théorique et leur forme d'homélie. De la même manière, quelques-unes des idées de base de son eschatologie, telle la distinction entre un paradis terrestre et un paradis céleste, sont en conformité avec les croyances juives et chrétiennes de son temps.

La prédilection de l'auteur pour certaines doctrines kabbalistiques et son aversion pour d'autres. Absence de la doctrine des Shemitoth, *ou unités du développement cosmique*

Tout ce que nous venons de dire du style de l'auteur et de son attitude envers l'héritage de la pensée juive est

vrai aussi de ses propres doctrines. Ici encore, les diverses parties du vrai Zohar forment un tout, distinct de la *Raya Mehemna* et des *Tikkunim*. De la substance de ces idées ou du moins des plus importantes d'entre elles, j'aurai quelque chose à dire dans la conférence suivante. Maintenant, nous voulons envisager leur portée sur la question de la paternité du Zohar ; or, le point sur lequel il faut insister avant tout autre, est le fait que la ligne de pensée que l'on retrouve dans tous ces écrits est logique, en dépit de faibles contradictions occasionnelles [91]. La terminologie mystique est virtuellement la même dans tout l'ouvrage et semble présenter un développement de la terminologie employée par les kabbalistes de l'école de Gérone. La quantité des symboles suit une règle plus ou moins uniforme, à tel point qu'il serait possible de les interpréter en détail, même si nous n'avions aucun autre document de Kabbalisme primitif que le Zohar. Les mêmes figures symboliques fondamentales sont répétées d'innombrables fois sous des formes variées, et ce à quoi on fait surtout allusion en un endroit est longuement expliqué en un autre. Cela est clair : quand un auteur écrit un nombre d'homélies sur un seul et même verset, il est capable d'exprimer des pensées entièrement différentes sans abandonner l'unité de sa conception fondamentale, fait qui explique de légères contradictions, comme on peut en trouver dans des passages plus doctrinaux et plus théoriques. À plusieurs questions, l'auteur a proposé diverses solutions, mais celles-ci n'appartiennent pas à des « assises » différentes, mais sont introduites délibérément dans le même ensemble d'histoires discursives, et quelquefois dans le même discours.

Alors quelle est la particularité spéciale du Zohar du côté théorique ? On doit admettre, en fait, que l'existence d'une note personnelle est plus apparente dans le style de l'auteur que dans la substance de sa pensée. Les principales doctrines qu'il met en avant

sont essentiellement le résultat du développement de la pensée kabbalistique durant les trois premiers quarts du XIII[e] siècle. On doit noter, cependant, que l'auteur n'adopte pas indistinctement l'ensemble de cet héritage spirituel. Son point de vue est celui d'une école de pensée clairement définie dans le Kabbalisme espagnol, l'école « gnostique » que nous avons déjà mentionnée. Le Kabbalisme espagnol, considéré dans sa totalité, a renfermé une variété considérable de tendances et d'écoles groupées d'une façon plus ou moins claire. Les multiples vues sur de tels sujets comme les profondeurs de la Divinité, la destinée de l'homme et la signification de la Tora que l'on trouve dans le Zohar, furent le produit de cent années de développement intensif de pensée qui sépare le Zohar du livre *Bahir*. Dans cet ensemble de points de vue souvent contradictoires, l'auteur fait son propre choix et donne la prédominance à ce qui répond plus fortement à son esprit, souvent d'une manière très personnelle, et caractéristique du vif intérêt qu'il porte au sujet.

Ainsi, il marque la plus grande attention pour un groupe d'idées qui doit son développement à l'école gnostique que nous avons déjà mentionnée : par exemple, l'idée d'une « émanation à gauche », c'est-à-dire d'une hiérarchie ordonnée des puissances du mal, du royaume de Satan ; celui-ci, comme le royaume de la lumière, est organisé en dix sphères ou étages. Les dix Sephiroth saintes ont leur contrepartie dans dix autres « non saintes » ou « impures » ; ces dernières, toutefois, se distinguent des premières, en ce que chacune a un caractère très personnel. Par conséquent, chacune a un nom personnel, propre à elle-même, tandis que les noms des Sephiroth divines représentent simplement des qualités abstraites, telles que la sagesse, l'intelligence, la grâce, la beauté, etc. Des mythologies complètes de ce royaume des ténèbres se rencontrent spécialement dans les écrits

d'Isaac ben Jacob Hacohen et de Moïse de Burgos [92]. L'auteur du Zohar adopte ces idées, mais exécute de nouvelles variations sur le thème original. Parti des mêmes affirmations que les écrivains que nous venons de mentionner, il arrive cependant à une doctrine de « l'autre côté », *sitra ahra*, qui se rapproche étroitement de celle de ses contemporains, sans se confondre toutefois avec elle.

Mais, et ceci nous fait faire un pas de plus, l'individualité de l'auteur n'est pas moins clairement exprimée dans ce qu'il omet que dans ce qu'il souligne. Pour prendre un exemple particulièrement frappant, il ignore complètement une forme de spéculation très populaire parmi les kabbalistes du XIIIe siècle, à savoir : l'idée de périodes successives dans le développement cosmique, chacune durant sept mille ans, pendant lesquelles le processus universel suit certaines lois théosophiques jusqu'à ce que dans la cinquante millième année, le Grand Jubilé, il revienne à sa source.

Cette théorie fut d'abord exposée dans le livre. *Temunah* (vers 1250 [93]), sous la forme d'une interprétation mystique des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu ; elle était basée sur une nouvelle interprétation des prescriptions bibliques pour l'année du Sabbat, la *Shemita*, et le Jubilé, quand toutes les choses retourneront à leur possesseur. Pour les kabbalistes de Catalogne, ces règles ne furent que des représentations symboliques des étapes du processus dans lequel tout émane de Dieu et retourne à Lui. La littérature du XIIIe et du XIVe siècle abonde en spéculations sur ce sujet. La question de savoir combien il y a de périodes cosmiques ou de jubilés était aussi importante pour quelques kabbalistes que celle de l'état du monde dans les diverses *Shemitoth*. De fait, on a même affirmé qu'on lisait la Tora de différentes manières selon les diverses périodes, sans toutefois la changer dans son contenu littéral ; de même le nom

mystérieux de Dieu est capable de révéler plus d'une signification. La période en cours, selon le livre *Temunah*, est celle du jugement rigoureux, c'est-à-dire la période dominée par la Sephira, l'attribut divin de la rigueur : en elle, il y a donc les commandements et les défenses, les choses pures et impures, saintes et profanes, en accord avec la lecture actuelle de la Tora. Mais dans l'éon qui vient, la prochaine *Shemita*, la Tora ne contiendra plus de défenses, le pouvoir du mal sera dompté, etc., bref, l'Idéal sera enfin réalisé.

Il est difficile d'éviter l'impression que nous sommes ici devant une interprétation juive indépendante, parallèle à la doctrine de Joachim de Flore sur les trois étapes cosmiques qui correspondent aux trois personnes de la Trinité chrétienne. Cette doctrine fut d'abord développée au fond de la Calabre, vers la fin du XIIe siècle, et prit de l'importance dans les années quarante du XIIIe siècle, époque où elle fut adoptée et développée par les Franciscains d'Italie [94]. Par une curieuse coïncidence, la doctrine des *Shemitoth* fut codifiée à Gérone vers le même temps. Il n'y a pas de preuve d'un rapport direct historique entre ces deux doctrines, et cette idée semble peu probable. De plus, les *Shemitoth* ne concernent pas seulement le processus de notre cosmos, comme les trois périodes du monde du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans les écrits de Joachim, mais aussi bien son passé et son avenir. Néanmoins, il reste un fait remarquable dans les deux doctrines : les diverses manifestations du Divin, la Trinité et les Sephiroth, apparaissent comme des principes successifs, chacun d'une unité cosmique particulière, un éon. Il est clair, sur le plan eschatologique, que cette doctrine a ouvert un grand nombre de perspectives : le sens probable du temps messianique, la transformation de toutes choses avant la renaissance du monde dans la nouvelle *Shemita*, la continuité de l'âme dans son processus d'évolution, et

d'autres questions qui, pour les partisans de cette doctrine, apparaissent inévitablement dans une nouvelle lumière.

Mais il convient de remarquer que notre auteur, malgré son vif intérêt pour le destin eschatologique de l'âme, semble avoir fortement désapprouvé cette doctrine que je viens d'esquisser. Dans la totalité de son grand ouvrage, on ne trouve pas une seule mention des *Shemitoth* au sens plein du terme ; l'auteur, cependant, relate aussi le passage des cinquante mille ans avant le « Grand Jubilé [95] ». Dans cette doctrine, il semble donc repoussé par quelque chose, peut-être par son antinomisme latent, perceptible derrière l'attente idéaliste d'un changement dans les commandements et les défenses de la Tora, durant les *Shemitoth* à venir. Un bon exemple de cette tendance contraire se trouve dans la doctrine exposée par un écrivain de l'école qui postule l'existence d'une vingt-troisième lettre de l'alphabet hébreu, invisible dans notre éon actuel, mais qui doit être manifestée dans le prochain éon ; cette théorie implique naturellement un changement complet dans l'attitude traditionnelle envers la Tora [96]. Des notions de ce genre sont aussi étrangères à l'auteur du Zohar authentique, qu'elles sont chères au cœur de l'écrivain qui a donné la *Raya Mehemna.* Cette dernière est pleine des mentions des « deux arbres » : « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » qui domine notre ère cosmique, et « l'arbre de vie » qui est destiné à régner sur l'éon messianique à venir. La différence entre ces deux forces cosmiques est décrite d'une manière très vivante ; il est évident que l'écrivain a été fasciné par l'idée de la future libération, du joug des commandements et des défenses. On ne trouve rien de ce genre dans le Zohar authentique. On ne relève pas davantage cette critique sociale mordante, de genre apocalyptique, distinctive du Zohar ; elle est un trait saillant de la *Raya Mehemna* qui rend manifeste la haine

brûlante des groupes oppresseurs de la société juive contemporaine. L'écrivain parle, non pas en réformateur, comme le fait l'auteur du Zohar, mais plutôt en révolutionnaire apocalyptique qui est contraint, par les circonstances, de faire des rêves solitaires sur le grand bouleversement qui doit précéder l'Idéal mystique [97]. De la même manière nous trouvons dans le Zohar, peu ou pas du tout de mention des diverses doctrines kabbalistiques avec lesquelles l'auteur doit certainement avoir été familier. Il choisit, parmi la richesse des sources, ce qui est approprié et adéquat à son propre but et ignore ce qui ne peut pas lui servir. Il semble, par exemple, que l'auteur du Zohar n'ait pas aimé, pour une raison ou pour une autre, les catalogues ou inventaires des êtres démoniaques et angéliques qui abondent dans les écrits des kabbalistes espagnols, parmi lesquels il vivait. Il les a remplacés par des êtres fantaisistes de sa propre création.

Maintenant que nous avons prouvé l'unité essentielle de l'ensemble du Zohar et la date assez postérieure de la rédaction de la partie subsidiaire, il nous faut dire quelques mots sur le caractère littéraire et idéologique de la *Raya Mehemna* et des *Tikkunim*. Leur mérite littéraire exige peu de commentaire ; il est vraiment pauvre et très inférieur à celui du Zohar. Comparés avec ce dernier, ces écrits se distinguent autant par la pauvreté de leur style que par leur goût excessif des associations verbales. Il arrive fréquemment qu'au lieu d'un développement systématique de la ligne de pensée caractéristique du Zohar, nous ne trouvons qu'une suite confuse d'associations décousues. En second lieu, en ce qui concerne les doctrines mises en avant dans la *Raya Mehemna* et les *Tikkunim*, il suffit de dire qu'elles sont semblables dans la mesure même où elles sont très différentes, en des points importants, des doctrines du Zohar ; certes, leur auteur a évidemment eu l'intention de faire de ces écrits une continuation de ce dernier. L'auteur du

Zohar proprement dit, comme nous aurons l'occasion de le voir, incline vers le panthéisme, tandis que la Kabbale esquissée dans la *Raya Mehemna* est strictement théiste[98]. Dans cet ouvrage, la façon de considérer les Sephiroth est beaucoup moins vivante et colorée et, en beaucoup de détails, elle est différente de celle de la plus grande partie. Enfin, il faut remarquer que l'auteur de la *Raya Mehemna*, comme talmudiste (dans le sens casuistique), est nettement supérieur à celui du Zohar, dont les tentatives nombreuses d'introduire des interprétations mystiques de la Kabbale se distinguent par bon nombre d'incertitudes et plutôt des incompréhensions assez élémentaires de la loi talmudique.

Étapes dans la composition
Le Midrach Ha-Neelam,
l'élément le plus ancien du Zohar

Une fois admis que l'ensemble du Zohar est l'œuvre d'un seul auteur, nous en arrivons à la question de savoir s'il est encore possible de marquer des étapes dans la composition d'une œuvre littéraire aussi vaste. Par où l'auteur a-t-il commencé et comment doit-on décrire sa méthode de travail ? À mon avis, on peut répondre à la première question tout à fait simplement et d'une façon assez surprenante. Même les savants qui pensèrent que le Zohar fut écrit à une date comparativement tardive s'appuient habituellement sur l'affirmation suivante : certains chapitres de la plus grande partie de l'ouvrage, telles les deux *Idroth*, ont formé le début, et ont été suivis des parties midrachiques, auxquelles vint s'ajouter le *Midrach Ha-Neelam*, peut-être de la main d'un autre auteur[99]. De la même manière, beaucoup de kabbalistes ont regardé le *Midrach Ha-Neelam*, dans lequel l'élément médiéval n'est pas voilé par la langue araméenne,

comme une addition postérieure au Zohar proprement dit [100].

Cette vue, je la considère fausse. L'un des résultats les plus frappants, auquel j'ai été amené par une analyse plus serrée du Zohar, est la constatation que le *Midrach Ha-Neelam* sur les premières sections de la Tora *(Sidroth)* et le *Midrach Ha-Neelam* sur le Livre de Ruth sont les deux éléments constitutifs les plus anciens de tout l'ouvrage. Voici quelques-unes des considérations principales qui m'ont guidé :

a) Une analyse soigneuse de toutes les références dans le Zohar et des passages qui en impliquent nécessairement certains autres amène à la conclusion que dans beaucoup de cas la première référence se trouve dans les deux sections du *Midrach Ha-Neelam*, mais jamais *vice-versa*. Cela est vrai non seulement du matériel doctrinal mais aussi de la forme légendaire de certains passages essentiels de la plus grande partie ; ceux-ci, ou bien supposent ou bien mentionnent les points traités dans le *Midrach Ha-Neelam*, tandis que le contraire ne se présente jamais [101] ;

b) Dans nombre de cas, la même homélie ou une histoire identique, l'identité portant sur le sujet, apparaissent à la fois dans le *Midrach Ha-Neelam* et dans les autres parties du Zohar authentique. L'analyse montre toujours que la forme littéraire employée dans le Midrach est plus primitive, plus nettement dépendante des sources originales, et plus gauche dans le style que dans les passages correspondants des autres parties. Très souvent, la différence est plus frappante ; ainsi on peut voir comment l'auteur considère le passage du *Midrach Ha-Neelam* comme une matière première pour une seconde édition, plus en accord avec l'évolution de son goût littéraire [102]. Je fus très surpris moi-même quand, après avoir fait un certain nombre de comparaisons, indépendamment du problème littéraire du *Midrach Ha-Neelam*, je me

suis soudain rendu compte que la priorité revenait absolument à cette partie ;

c) C'est dans le *Midrach Ha-Neelam* qu'il est encore possible de trouver quelque incertitude sur le groupe des personnages que l'auteur a voulu placer au centre de sa construction imaginaire. Tandis que dans les autres parties, la scène est dominée par Siméon ben Yohai et ses disciples, le *Midrach Ha-Neelam* montre l'auteur hésitant entre trois solutions : I) se passer de héros et suivre la tradition du véritable Midrach en groupant le plus grand nombre possible de sentences, destinées à représenter les vues authentiques de la plupart des autorités pendant la période talmudique ; II) construire une scène légendaire autour du maître de la Michna, Eliezer ben Hyrkanus ; en cela, l'auteur a été incontestablement influencé par un texte particulièrement goûté de la littérature mystique, le Midrach *Pirke Rabbi Eliezer*, d'autant plus que ce maître était déjà mentionné comme autorité mystique par les mystiques de la Merkaba ; III) centrer l'histoire sur Siméon ben Yohai, dont la personnalité historique pouvait convenir à ce dessein, mais qui n'est jamais mentionné comme une autorité mystique, si l'on excepte deux apocalypses primitives du Moyen Âge, dans lesquelles il figure comme le héros. Dans de grandes parties du *Midrach Ha-Neelam*, Siméon ben Yohai et son cercle ne jouent aucun rôle. Selon toute apparence, l'auteur ne s'est décidé en sa faveur que lorsqu'il était déjà en pleine rédaction. Toutefois, il ne sacrifie pas entièrement Eliezer ben Hyrkanus. Dans un plus petit ouvrage, écrit fort probablement durant un arrêt dans le travail sur le Zohar, il développe la légende d'Eliezer et lui fait exprimer certaines idées qu'il expose simultanément dans le Zohar. C'est un fait bien connu que le « Testament de Rabbi Eliezer », titre de ce livre hébreu qui a connu plusieurs éditions, appartient réellement à la littérature du Zohar [103] ;

plusieurs fausses théories ont été avancées sur son origine ;

d) Dans le *Midrach Ha-Neelam*, l'auteur a encore essayé de trouver pour sa pensée une place dans le cadre de l'ancienne mystique de la Merkaba ; les autres parties n'offrent plus aucune trace de cette tendance. Dans le *Midrach Ha-Neelam*, aussi sa méthode littéraire dépend plus de l'ancienne littérature midrachique authentique que dans les autres parties postérieures. Le titre, de plus, montre que le but de l'écrivain était de créer un « Midrach mystique », distinct du Midrach purement haggadique : car c'est bien le « Midrach mystique » et non le « Midrach jusqu'ici inconnu » que signifie le titre *Midrach Ha-Neelam*, comme le prouve d'une manière décisive la rencontre de cette expression identique dans les écrits d'autres kabbalistes de la même période [104] ;

e) Dans le *Midrach Ha-Neelam*, l'emploi de citations prises directement des sources du Talmud est beaucoup plus net que dans les ouvrages postérieurs. L'auteur ne montre aussi aucune hésitation à citer les documents authentiques avec leur titre véritable ; toutefois, il commence déjà à inventer des titres tirés de sa « bibliothèque céleste » ;

f) Les différences doctrinales qui existent sur plusieurs points importants entre le *Midrach Ha-Neelam* et les autres parties s'expliquent psychologiquement par la supposition suivante : la formation la plus simple du Midrach a précédé la formation plus compliquée des textes qui m'ont semblé avoir été écrits plus tard. D'après cette supposition, l'auteur, comme tous les disciples de Maïmonide, a commencé avec des allégories philosophiques et, progressivement, il est parvenu à la mystique, évolution qui, dans les circonstances de cette période, est beaucoup plus plausible que l'inverse. Au début, il suivait de près la philosophie et il était loin du Kabbalisme. Avec le

temps, il fut peu à peu attiré plus profondément dans le domaine de la pensée mystique et relégua les éléments philosophiques de sa doctrine à l'arrière-plan ou leur donna un tour mystique. Le philosophe devint un théosophe. Dans le *Midrach Ha-Neelam*, la doctrine des Sephiroth est très loin d'être son sujet principal, cette place est réservée à toutes sortes d'homélies allégoriques sur des sujets cosmologiques, psychologiques et eschatologiques. Ses idées psychologiques, ici et dans les dernières parties, montrent un développement bien déterminé sans, toutefois, nous obliger à admettre qu'elles reflètent l'influence de plus d'un esprit. Dans le *Midrach Ha-Neelam*, les théories psychologiques courantes au Moyen Âge, et plus particulièrement un mélange de celles de Maïmonide et des néoplatoniciens, sont mises en avant comme la propre opinion de l'auteur, mais leur teinte mystique apparaît déjà. Dans la partie principale, ce progrès vers une psychologie purement mystique que l'on peut suivre en détail est déjà d'une étape beaucoup plus avancée ;

g) L'hébreu de l'auteur, qui dans le *Midrach Ha-Neelam* alterne encore avec l'araméen, est incontestablement celui du bas Moyen. Âge. En même temps, il est encore possible de distinguer très clairement, dans nombre de cas, quelles phrases hébraïques avaient été d'abord employées à la place des phrases araméennes artificielles, adoptées ensuite.

C'est pourquoi, devant ces considérations, il n'y a personne qui puisse démontrer d'une manière concluante que la partie principale vienne avant le *Midrach Ha-Neelam*. Dans plusieurs de ses chapitres, par exemple dans les *Sithre Tora*, on remarque encore comme un flottement dans la direction du *Midrach Ha-Neelam*. Dans quelques histoires, nous faisons la connaissance de personnages qui ne se trouvent que là. D'une façon générale, cependant, le caractère du récit a changé. L'habileté littéraire de l'auteur et son

pouvoir d'expression se sont considérablement améliorés. Il est évident qu'il a eu dans l'intervalle des moments d'inspiration, mais aussi qu'il a fait beaucoup de progrès dans la technique du style. Au lieu de brèves histoires et de digressions, on trouve des compositions élaborées et souvent bien construites. On a l'impression qu'il écrivit les dernières parties du *Midrach Ha-Neelam* simultanément avec la partie principale, *a*)-*q*) de notre liste ; cependant, il était tenté, à l'occasion, de continuer pour un temps dans sa direction antérieure. Mais ici, de nouveau, on ne découvre des références au dernier ouvrage qu'à deux ou trois endroits, et il se peut très bien que ces passages aient été écrits, en somme, avant d'entreprendre la partie principale. De toute façon, l'auteur a cessé son travail sur le *Midrach Ha-Neelam* quand il est parvenu au milieu de la Genèse. Pour les autres livres de la Tora, il n'écrivit que quelques commentaires, particulièrement sur le début de l'Exode. Au lieu de continuer cet ouvrage, il semble s'être concentré sur les diverses parties du Zohar véritable qui furent probablement achevées après cinq ou six ans de production intensive. Dans les années postérieures, il a pu faire quelques additions, qui contiennent probablement les débuts d'une explication anonyme des commandements, appelée *Pikkuda*, passage encore écrit dans le style et la langue véritable du Zohar authentique et qui semble avoir fourni à l'auteur de la *Raya Mehamna* un stimulant pour son propre livre. De toute manière, il emploie ces débuts plutôt fragmentaires comme point de départ et il développe ensuite l'argument à sa façon : on peut observer très distinctement le passage d'un style à l'autre [105].

Le fait que tout l'ouvrage est tronqué – ainsi pour le Deutéronome il y a seulement quelques passages dans le Zohar – peut s'expliquer de plusieurs manières. L'explication la moins plausible est qu'une

grande quantité de textes aient été perdus. Les manuscrits que nous avons correspondent en somme très bien au texte imprimé, et une analyse plus serrée donne encore, à l'occasion, d'intéressants résultats. Ainsi, par exemple, on trouve que l'auteur a fait deux versions d'une partie très importante du *Midrach Ha-Neelam*, dont la plus ancienne existe seulement dans un manuscrit du XIVe siècle, maintenant à Cambridge [106], tandis que la plupart des manuscrits et toutes les éditions imprimées ne se sont servies que de l'autre. De même, les citations prises dans les écrivains avant 1350 montrent que ceux-ci ne connaissent que quelques textes du Zohar véritable et l'on n'a plus de traces de ces documents [107]. Ainsi, il est certain que de petits passages ont été perdus complètement au cours du temps ; rien ne montre que le travail ait jamais été complètement achevé. Il semble plutôt probable que l'auteur, à un moment donné, a trouvé qu'il en avait fait assez et a orienté son attention sur un nouveau sujet. En tout cas, cela me semble une explication plus plausible, surtout par rapport au caractère de son dernier ouvrage. Il se peut aussi qu'il ait, en ces années, plus ou moins épuisé sa puissance créatrice.

Il est difficile de déterminer l'ordre précis selon lequel les différentes parties du commentaire de la Tora et les divers textes subsidiaires, extérieurs à sa structure, se sont trouvés écrits ; mais étant donné que l'ensemble du travail n'a probablement pas pris plus de quelques années, la question n'est pas d'une grande importance. En somme, on a l'impression que l'*Idra Rabba* et la *Sifra di-Tseniutha* furent parmi les premiers grands écrits qui ont été achevés. Sous ce rapport, il est intéressant de remarquer que les pages qui suivent directement la conclusion de l'*Idra* représentent un retour voulu au *Midrach Ha-Neelam*. Quant à la première section de la Tora, qui fut naturellement d'une très grande importance pour lui,

l'auteur a écrit pas moins de trois commentaires, sans compter ceux du *Midrach Ha-Neelam*. De tels exemples d'essais renouvelés pour résoudre le même problème de différentes manières sont caractéristiques de la méthode de l'auteur, et témoignent aussi de l'unité fondamentale et de la cohérence de sa pensée.

Le Midrach Ha-Neelam *écrit entre 1275 et 1281 ; l'ensemble du Zohar entre 1281 et 1286 ; la* Raya Mehemna *et la* Tikkunim *vers 1300*

Quelle est donc notre réponse à la question de savoir quand le livre a été écrit ? Il me semble que la conclusion ci-dessus, à laquelle nous avons été amenés par une analyse des sources, se confirme aussi par d'autres considérations. Nous avons vu que l'auteur était familier avec un petit groupe d'écrits dont le dernier a été composé en 1274. Cela nous donne un *terminus post quem* précis dont la portée est rehaussée par le caractère général des allusions faites à la fois dans le *Midrach Ha-Neelam* et dans d'autres chapitres sur les événements et les institutions de cette époque. De ces allusions, il est facile de déduire que l'auteur écrivit au moment où la Palestine, après les vicissitudes des Croisades, était de nouveau aux mains des Arabes [108]. Il ne manque pas de références polémiques à la chrétienté et à l'Islam [109], ni de remarques concernant l'atmosphère morale des juifs, remarques qui s'harmonisent avec ce que nous savons des conditions autour de 1280. La date peut être délimitée d'une façon un peu plus précise. Dans plusieurs endroits, l'auteur introduit des calculs apocalyptiques qui placent tous la fin de l'exil vers l'année 1300 et les années suivantes [110]. Dans un seul passage, cependant, on trouve l'affirmation suivante : depuis la destruction du Second Temple, en l'an 68, selon le calendrier juif,

se sont écoulées déjà douze cents années d'exil et Israël vit maintenant dans l'obscurité qui précède l'aurore [111]. En d'autres termes, l'auteur a écrit quelques années après 1268.

Or, cette date s'accorde parfaitement avec tout ce que nous savons des circonstances de la publication du livre. Toutes les sources admettent que le Zohar a été mis en circulation pour les premières fois dans les années 80 ou 90 du XIIIe siècle par le kabbaliste Moïse ben Shemtob de Léon ; celui-ci vécut jusqu'en 1290 dans la petite ville de Guadalajara au cœur de la Castille [112], puis il mena une vie errante et finalement passa ses dernières années dans Ávila où il avait été attiré par la brève émotion causée par la présence d'un « prophète » juif en 1295. Il mourut en 1305 dans la petite ville d'Arevalo à son retour à Ávila, lorsqu'il venait de la Cour royale de Valladolid [113].

En dehors de ces minces données sur sa vie, nous savons que Moïse de Léon publia sous son propre nom une quantité considérable d'écrits hébreux, dont la plupart ont été conservés, mais deux seulement ont été imprimés [114]. Nous savons aussi qu'il était en rapport étroit avec la famille de Todros Abulafia, que nous avons rencontré comme membre de l'école gnostique du Kabbalisme ; en d'autres termes, il appartenait à l'entourage d'un homme qui occupa une très haute position dans la communauté juive de Castille, entre 1270 et 1280. Nous savons par lui-même que son premier livre, c'est-à-dire le premier livre dont il admit la paternité, fut le *Shushan Eduth* ou « La Rose du Témoignage ». Ce livre, dont la moitié environ a été conservée, fut écrit en 1286 [115]. L'année suivante, il publia un traité très volumineux sur la signification des commandements, *Sepher Ha-Rimmon*, le « Livre de la Grenade [116] ». Ces deux ouvrages, mais surtout le dernier, sont remplis d'allusions aux sources mystiques. Le Zohar n'est jamais directement mentionné, mais une analyse détaillée montre que

Moïse de Léon fait déjà un usage systématique de toutes ses parties, depuis le *Midrach Ha-Neelam* jusqu'aux commentaires de la partie principale sur le Lévitique et les Nombres.

Toutefois, même avant la reconnaissance de Moïse de Léon comme auteur hébreu, des citations du Zohar, pour être exact des citations tirées du *Midrach Ha-Neelam*, commencèrent à apparaître dans les écrits de deux autres kabbalistes, confirmant ainsi notre opinion sur l'ordre dans lequel les diverses parties du Zohar furent écrites et commencèrent à circuler. La plus ancienne citation prise au Zohar date de l'année 1281 et se trouve à la fin du *Mashal Ha-Kadmoni*, d'Isaac ibn Abu Sahulah. C'est un passage tiré du *Midrach Ha-Neelam*, ou plutôt de la version mentionnée ci-dessus, inconnue jusqu'à présent d'un paragraphe sur la Genèse que j'ai eu l'heureuse chance de découvrir dans un manuscrit du Zohar de Cambridge [117]. L'auteur, qui vivait à Guadalajara comme Moïse de Léon, écrivit deux années plus tard un commentaire mystique sur le Cantique des Cantiques. Il n'a pas cité le texte entier des passages tirés des véritables Midrachim auxquels il fait allusion, mais il se servit d'un bon nombre de citations prises à un Midrach certainement inconnu et pas encore publié, qui n'est autre que le *Midrach Ha-Neelam* sur les trois premières *Sidroth* de la Tora [118]. Mais vers le même moment, Todros Abulafia semble avoir écrit son *Otsar Ha-Kavod*, « Trésor de la Gloire », où l'on trouve deux citations du *Midrach Ha-Neelam*, dont le titre n'est pas mentionné. Ces deux écrivains, qui, pour diverses raisons, peuvent sûrement être exclus de la liste des auteurs possibles du Zohar, ont entretenu des relations étroites avec Moïse de Léon, le premier étant un habitant de la même localité et le second un riche ami, au fils duquel Moïse de Léon a dédié plusieurs de ses ouvrages [119].

Pris tous ensemble, ces faits nous permettent de tirer la conclusion suivante : le *Midrach Ha-Neelam*, précurseur du Zohar véritable, fut écrit entre 1275 et 1280, probablement pas longtemps avant cette dernière année, tandis que le fond du travail fut achevé dans les années 1280-86. Après cette date, Moïse de Léon mêle dans ses divers écrits une proportion constante de citations du Zohar, parmi ses autres citations des Midrachim et des commentaires. Jusque vers 1293 en particulier, il semble avoir travaillé très activement à la publication d'écrits destinés à propager les doctrines du Zohar. Probablement, de pair avec ce travail et certainement après 1290, il commença aussi à faire circuler, parmi d'autres kabbalistes, des copies de la partie principale du Zohar. Bahya ben Asher de Saragosse, qui entreprit son grand commentaire sur la Tora en 1291, semble avoir lu certains chapitres de ces copies du nouveau Midrach kabbalistique, qui circula d'abord non seulement sous le titre « Zohar » mais aussi comme étant « le Midrach de Rabbi Siméon ben Yohai [120] ». Probablement en se basant sur ces textes, un autre kabbaliste, soit dans les années 90 du XIIIe siècle, soit au début du XIVe siècle, écrivit la *Raya Mehemna* et les *Tikkunim*. En général, il semble que les imitations n'aient pas manqué ; David ben Yehuda, petit-fils de Nahmanide, dans ses *Maroth Ha-Tsoveoth*, écrites au début du XIVe siècle, cite, en dehors de divers passages authentiques du Zohar, quelques longs morceaux composés à la manière du *Midrach Ha-Neelam* et du Zohar, dont les contenus montrent qu'ils sont une imitation de ces deux livres [121].

Si de telles imitations ont été produites, c'est une preuve en soi que quelques kabbalistes n'ont pas pris au sérieux la forme du Zohar, mais l'ont regardé comme une pure fiction, de sorte qu'ils n'ont eu aucune hésitation à le copier. Sans aucun doute, il y a aussi des esprits simples qui ont accepté le livre

comme un Midrach véritable, même comme une œuvre authentique des disciples de Siméon ben Yohai. La présentation magistrale dans le Zohar des pensées secrètes et des sentiments des kabbalistes de cette époque fut beaucoup trop fidèle à la réalité pour n'avoir pas excité le désir que cette projection romantique de leur propre monde spirituel ne prouvât réellement la doctrine mystérieuse des maîtres du Midrach [122], vénérable par son ancienneté et consacré par l'autorité. La proportion des esprits critiques à cette époque n'était pas plus grande qu'elle ne l'est de nos jours. Néanmoins, la critique ne faisait pas complètement défaut. Dès 1340, Joseph ibn Wakkar de Tolède, presque le seul kabbaliste, que nous connaissons, qui ait écrit en arabe [123], avertit ses lecteurs de se servir du Zohar avec circonspection, car il contient un grand « nombre d'erreurs [124] ».

Cette solution du problème du Zohar s'accorde complètement, autant que je puisse le voir, avec toutes les circonstances que le critique doit avoir à l'esprit. Quant au motif qui a contribué à la publication immédiate du texte du Zohar, l'opinion d'Édouard Zeller, l'historien de la philosophie grecque, est encore vraie. « Un auteur qui écrit sous un nom emprunté souhaite produire un certain effet *dans son propre temps* ; il veut donc mettre en circulation son œuvre immédiatement ; si le premier lecteur la regarde comme authentique, sa diffusion sera, peut-être, plus rapide que si elle était apparue sous le nom réel de son auteur. Mais si le livre est par inadvertance attribué à un faux auteur, parce qu'on ignore l'auteur réel, sans que celui-ci n'ait aucune part dans cette erreur, il faudra beaucoup de temps, en règle générale, avant que l'ouvrage ne commence à être diffusé [125]. » Maintenant nous avons épuisé toutes les hypothèses sur les diverses parties du Zohar appartenant à différentes périodes, sur ses sources et sur son origine supposée orientale ; de même nous avons

écarté tous les doutes, non seulement sur sa publication, mais encore sur sa rédaction en Castille ; aussi, le dynamisme profond du processus qui a conduit à son entreprise et à sa diffusion se révèle maintenant clairement à nos yeux.

Il y a une autre considération que l'on doit mentionner au moins en passant. Plusieurs défenseurs du Zohar, soutenant que celui-ci avait été composé d'éléments divers et à des périodes différentes, prétendirent qu'il était impossible d'affirmer ceci : une production aussi vaste que « la littérature du Zohar » était le résultat d'un travail de quelques années (dans notre cas de six ans). Voilà une sérieuse erreur de jugement. C'est précisément le contraire qui est vrai : si un homme écrit sous le coup de l'inspiration, s'il a trouvé « un principe d'Archimède » autour duquel son monde spirituel est centré, il est vraiment facile pour lui de produire des milliers de pages dans un temps très limité. Nous avons l'exemple du fameux mystique allemand Jakob Böhme qui produisit pendant six ans, 1618-1624, une littérature théosophique encore plus vaste que le Zohar.

La question de la personnalité de l'auteur.
Moïse ben Shemtob de Léon.
L'ancien témoignage sur sa paternité.
Moïse de Léon et Joseph Gikatila

Il ne reste plus qu'une dernière question : Qui a été l'auteur du Zohar ? Était-ce Moïse de Léon lui-même ou un écrivain inconnu qui faisait partie du cercle de Moïse de Léon et qui s'efforçait de cacher son identité à la lumière de la postérité ? Peut-on entièrement rejeter la possibilité qu'un autre kabbaliste dont l'identité aurait été perdue dans l'ombre lointaine du passé ait écrit la partie principale de l'ouvrage ? On peut au moins dire que plusieurs de ses contemporains

considéraient déjà Moïse de Léon comme l'auteur du Zohar. De toute façon, nous le savons surtout par le témoignage très discuté du kabbaliste Isaac ben Samuel d'Acre, l'un des deux documents du temps, dans lesquels nous trouvons mentionné le nom de Moïse de Léon, en dehors de ses propres écrits [126]. Isaac quitta la maison paternelle quand il était encore jeune étudiant, après la conquête d'Acre par les musulmans (1291) ; selon toute apparence, il se rendit en Italie où il semble aussi avoir entendu parler du Zohar ; finalement il alla en Espagne en 1305 ; là il commença à s'intéresser aux circonstances dans lesquelles le livre avait été publié. Son journal, dont quelques autres parties ont été aussi conservées dans un manuscrit, rend compte, d'une façon assez naïve, des informations qu'il avait rassemblées sur le sujet. Nous savons par ce journal qu'il rencontra Moïse dans Valladolid et fut informé sous serment que celui-ci (Moïse de Léon) était en possession de « l'ancien livre écrit par Siméon ben Yohai » et le lui montrerait dans sa maison d'Ávila. Plus tard, quand il vint à Ávila après la mort de Moïse de Léon, il apprit qu'un riche citoyen de la ville, Joseph d'Ávila, avait offert de marier son fils à la fille du défunt. en échange du manuscrit original du Zohar ; on disait ce document ancien aussi bien qu'authentique et Moïse de Léon, supposait-on, l'avait copié ; mais la veuve du défunt et sa fille avaient nié l'existence d'un tel document. Selon elles, Moïse de Léon avait écrit le Zohar, entièrement par lui-même, et à la question de sa femme qui lui demandait pourquoi il ne revendiquait pas la paternité de l'ouvrage, il avait répondu : « Si je disais que j'en suis l'auteur, personne ne prêterait attention à ce livre ou ne m'en donnerait pas un liard, parce qu'on dirait que ce sont des produits de ma propre imagination. Mais maintenant qu'on entend dire que je copie le livre du Zohar écrit par Siméon ben Yohai sous l'inspiration du Saint-Esprit, on paye beaucoup

ce travail, comme vous le savez. » Isaac d'Acre, qui n'avait pas parlé lui-même à la veuve de Moïse de Léon, mais relate ceci comme une information de seconde ou plutôt de troisième main, parle encore de recherches plus approfondies ; malheureusement, son récit, qui est également cité par un chroniqueur tardif du XVe siècle, s'interrompt au moment où il se propose de révéler ce que lui a dit sous serment solennel un élève de Moïse de Léon, sur « le livre du Zohar, écrit par Rabbi Siméon ben Yohai ». Isaac d'Acre, qui devint plus tard l'un des principaux chefs kabbalistes de la première moitié du XIVe siècle, croyait-il à l'authenticité du Zohar ? Cette question reste obscure. Le fait qu'il le cite plusieurs fois dans ses propres écrits n'implique pas qu'il croyait à son ancienneté. D'autre part, il est intéressant qu'il oppose, à plusieurs reprises, la tradition catalane et castillane du Kabbalisme. Selon lui, la première école basait ses enseignements sur la doctrine exposée dans le livre *Bahir*, la seconde sur le Zohar [127]. En d'autres termes, il postule un lien étroit entre le Zohar et le Kabbalisme de Castille !

C'est sur le récit donné par Isaac d'Acre et surtout sur le témoignage présumé de la veuve de Moïse de Léon, que Graetz a fondé son opinion sur Moïse de Léon ; il verse sur ce dernier toute la mesure de la colère suscitée en lui par son « livre de mensonges [128] ». Selon lui, Moïse de Léon était un charlatan oisif et sans argent qui « s'était servi de la vogue croissante de la Kabbale pour se faire passer comme écrivain sur ce sujet et ainsi s'ouvrir une riche source de revenus pour lui-même [129] ». Le fondement de cette assertion étonnante est l'affirmation erronée que Moïse de Léon commença d'écrire sous son propre nom et qu'ensuite il pencha à la pseudépigraphie pour des motifs vils : en effet, ses écrits originaux ne lui avaient pas suffisamment donné de gloire et de profits. De là, on supposa qu'il avait écrit tout le

Zohar après 1293, y compris le *Midrach Ha-Neelam*, la *Raya Mehemna* et les *Tikkunim*. Il semble clair que cette opinion sur la personnalité de l'auteur, sur la date et la forme de son œuvre soit complètement erronée, d'après nos conclusions sur le sujet qui sont le résultat d'une analyse quelque peu plus détaillée. Ayant établi ce point, je n'hésite pas à dire que le tableau que fait Graetz de Moïse de Léon est tout fantaisiste ; il le représente comme un vil escroc méprisable qui a essayé de truquer une certaine profondeur de pensée ; de même ses autres observations morales sur son caractère peuvent être aussi rejetées comme une pure fantaisie [130]. Il n'y a rien dans le caractère du Zohar et des écrits hébraïques de Moïse de Léon qui justifie cette vue sur le livre et son auteur. En eux, rien ne peut prédisposer à considérer comme authentique la remarque cynique de Moïse de Léon à son épouse ; au contraire, la façon dont cette remarque est relatée suggère plutôt qu'elle doit son origine à la haine des personnes mal disposées envers l'auteur.

Le fait que la veuve de Moïse de Léon l'ait présenté comme l'auteur du livre est tout à fait possible, et, comme nous le verrons, en complet accord avec les faits. Toutefois, on peut se permettre quelques réserves sur l'authenticité supposée de chacun de ses mots. Une chose est certaine : la relation réelle entre le Zohar et les autres écrits de Moïse de Léon est l'inverse de celle que prétend Graetz. Une analyse détaillée de tous les livres écrits sous son propre nom montre qu'ils présupposent tous l'existence du Zohar comme un travail achevé, et leur but évident est de préparer les lecteurs à sa publication, d'abord avec discrétion et peu à peu avec une insistance croissante. Il semble que ces ouvrages avaient l'intention de préparer le terrain pour la publication de ces copies du Zohar auxquelles Moïse de Léon a consacré la meilleure partie des douze dernières années de sa vie ;

car il est difficile de croire qu'il aurait pu travailler beaucoup à copier dans les sept années entre 1286 et 1293, durant lesquelles il était occupé à produire des écrits hébreux dont la seule partie conservée approche d'un millier de pages.

Il est intéressant de noter comment les citations du Zohar furent progressivement introduites avec une fréquence et une exactitude toujours croissantes au cours de ces sept années. Au début, nous voyons l'auteur se référer en termes plutôt vagues aux « sentences des sages » ou aux « commentaires » par les « mystiques », mais avec le temps, ses présentations deviennent de plus en plus enthousiastes ; dans la *Mishkan Ha-Eduth*, écrit en 1293, il y a de longs passages dans lesquels il trace, d'une manière très remarquable, le caractère de ces antiques perles de la sagesse qu'il a découvertes récemment et finalement révélées. Une analyse plus précise de ce livre écarte le dernier doute : cet ouvrage était destiné à servir d'introduction de propagande au Zohar qui venait d'être publié ou était sur le point de l'être. La *Mishkan Ha-Eduth*, toutefois, voué jusqu'à un certain point à obtenir un grand développement des idées relatives à son thème central (l'eschatologie de l'âme) et exposées dans le Zohar, a un but nettement de propagande.

Mais malgré tout ce que l'on a dit des motifs de l'auteur et de la suite chronologique selon laquelle le Zohar a été écrit, on ne peut pas dire cependant que la question de sa paternité soit résolue. Après tout, il est encore possible que Moïse de Léon ait fait usage d'écrits qui étaient en sa possession mais n'avaient pas été composés par lui. La question, par conséquent, est de savoir s'il est possible de trouver une preuve positive que Moïse de Léon était réellement l'auteur du Zohar.

En ce qui concerne cette question, voici ce que je puis dire : après avoir fait une étude précise des écrits

hébraïques de Moïse de Léon et de leur relation au *Midrach Ha-Neelam* et aux composants du Zohar, j'en suis venu à la conclusion qu'ils étaient tous écrits par le même homme. Je suis contraint d'admettre que pendant plusieurs années, après avoir été convaincu que le Zohar était l'œuvre d'un seul écrivain, j'avais des doutes sur ce point. Longtemps, j'ai cherché des arguments qui rejeteraient positivement la possibilité que Moïse de Léon en soit l'auteur, par exemple les contresens répétés et flagrants de Moïse de Léon sur le texte du Zohar. Mais dans les centaines de citations du Zohar qui se rencontrent dans les écrits publiés sous son propre nom, que ce soit textuellement ou sous forme de paraphrases, j'ai été incapable de découvrir un seul cas où il est possible de parler d'un contresens d'importance. J'en suis venu ainsi à abandonner l'idée que l'on puisse prouver la théorie d'une autre paternité. D'autre part, l'affirmation que l'auteur du Zohar était aussi l'auteur d'écrits hébraïques fournit une explication de tous les points douteux, si l'on a bien présent à l'esprit que l'écrivain ne voulait pas révéler le caractère pseudépigraphique de son travail sur le Zohar.

Ce que j'ai dit ne signifie pas que la personnalité de Moïse de Léon et sa paternité du Zohar ne soulèvent plus aucun problème. Parler ainsi serait perdre de vue que nous possédons très peu de documents qui dépassent la simple répétition des doctrines théosophiques de cet auteur. Même si la preuve de la paternité de Moïse de Léon que j'avance est concluante, l'acceptation de cette théorie laisse encore un nombre de questions sans réponse. Ces questions, en particulier, concernent les diverses étapes du développement religieux de Moïse de Léon et les événements qui provoquèrent son activité pseudépigraphique. Cela s'applique, par exemple, au problème non encore résolu de sa relation avec Joseph Gikatila.

Il n'y a pas de doute que Moïse de Léon, aussi, commença par être un disciple de Maïmonide et c'est peu à peu qu'il fut attiré par l'étude du Kabbalisme. Cela apparaît évident d'après les éléments philosophiques de ses écrits hébraïques ; de plus nous en avons la preuve, la plus claire, dans la forme d'un manuscrit (décrit dans le catalogue autographe de la collection Guenzburg des manuscrits hébreux maintenant à Moscou) contenant la traduction hébraïque du « Guide des égarés » de Maïmonide, composé en 1264 « pour l'érudit (*ha-maskil*) Rabbi Moïse de Léon [131] ». L'absence de titres honorifiques fait supposer qu'à cette date Moïse de Léon était encore un jeune homme, mais il avait les moyens suffisants d'acheter pour lui un exemplaire d'un livre aussi volumineux. Nous ne ferons probablement pas d'erreur en affirmant qu'il naquit vers 1240. La période de plus de vingt ans entre 1264 et 1286, nous pouvons la caractériser par l'étude intensive de Moïse de Léon et son développement progressif vers la mystique ; la dernière moitié de ce laps de temps fut consacrée par lui à écrire le Zohar, selon la manière esquissée dans les pages précédentes.

De tout ce que nous savons, il ressortirait que dans les années 1270 il fit la connaissance de Joseph Gikatila, à ce moment disciple zélé de l'école du Kabbalisme prophétique, fondée par Abraham Abulafia. Les deux kabbalistes ne se mentionnent jamais l'un l'autre par leur nom, mais une étude de leurs écrits mène à cette conclusion que chacun a eu une influence considérable sur l'autre. Pour commencer par Moïse de Léon, il est assez évident qu'il n'aborde nulle part les points principaux de la doctrine d'Abulafia lui-même, doctrine qui ne semble pas avoir soulevé son enthousiasme ; mais ses écrits, en particulier ceux en hébreu, reflètent l'influence du *Ginnath Egoz* de Gikatila, dans leur façon de considérer la mystique des lettres et de traiter des sujets

semblables [132]. Dans plusieurs passages, l'influence du *Ginnath Egoz* est si frappante qu'en raison de ce fait, on peut être incliné à donner à Gikatila la paternité des écrits attribués à Moïse de Léon [133]. Mais, d'autre part, il est certain que ce n'est pas à travers Gikatila que Moïse de Léon fut amené à la Kabbale séphirothique, car Gikatila, durant la première période de son activité littéraire, c'est-à-dire la période durant laquelle le Zohar fut écrit, manifestait peu de compréhension de la conception théosophique de la mystique. L'évolution spirituelle de Gikatila, aussi, offre la preuve d'un changement précis de point de vue. Dans ses derniers écrits, à peine y a-t-il une trace de l'influence d'Abulafia et des idées caractéristiques du *Ginnath Egoz*. Au contraire, Gikatila manifeste tous les signes d'être passé corps et âme à la doctrine du Kabbalisme théosophique. L'influence du Zohar est évidente dans tous ses derniers écrits ; toutefois, la forme sous laquelle il l'exprime diffère largement de ce que nous trouvons dans le cas de Moïse de Léon. Il apparaîtrait donc que la tendance d'esprit théosophique de Moïse de Léon influença très profondément sa propre évolution.

Malheureusement, nous ne savons rien des relations réelles et personnelles entre ces deux kabbalistes. Gikatila connaissait-il le caractère pseudépigraphique du Zohar ? Il propageait certes les idées du Zohar, particulièrement dans son *Shaare Orah*, mais ses références à la source de ces doctrines se limitent à de vagues allusions aux « paroles des sages [134] ». Cette absence systématique de mentions du nom du Zohar doit avoir répondu à un dessein précis. Le titre du livre de Gikatila était originellement *Sepher Ha-Orah*, c'est-à-dire « Livre de la Lumière [135] », qui fait l'effet d'une paraphrase du *Sepher Ha-Zohar* ou « Livre de la Splendeur ». D'après tous les calculs, il a été écrit durant les années où Moïse de Léon commença à faire circuler les premières copies du Zohar. Déjà en 1293, Moïse de

Léon, dans trois passages différents de son livre *Mishkan Ha-Eduth*, cite les « paroles des sages dans le *Shaare Orah* ». Il est difficile de dire si les « portes de la lumière » est l'un des divers noms empruntés sous lesquels le Zohar apparaît dans les autres écrits de Moïse de Léon, ou si cette appellation renvoie au livre de Gikatila. D'une part, il y a le fait que l'un des passages cités se trouve précisément dans le premier chapitre du Livre de Gikatila, et de plus est écrit dans une terminologie particulièrement caractéristique de cet écrivain [136]. D'autre part, les deux autres passages mentionnés ne se trouvent pas dans l'œuvre de Gikatila ; en outre, puisque Gikatila a écrit sous son propre nom, son livre ne tend plus à être l'œuvre des anciens Rabbis. Est-il possible, par conséquent, de conclure que Moïse de Léon a lu seulement le premier chapitre de l'œuvre encore incomplète de Gikatila et que, dans ses allusions voilées à l'existence du Zohar, il emploie pour plaisanter le titre du livre de son ami. Cela ne serait pas, d'ailleurs, en dehors de la ligne générale de ses habitudes en tant qu'écrivain. En tout cas, il semble probable que Gikatila avait déjà lu le Zohar avant 1293 et qu'il avait conçu l'idée de faire de son symbolisme mystique le sujet d'un de ses propres travaux. Il se peut qu'en propageant ces idées nouvelles, il agit en accord avec les propres désirs de Moïse de Léon. Il n'est pas possible qu'il ait été lui-même l'auteur du Zohar. Aucun des critères de la paternité sur lesquels nous devons maintenant porter notre attention ne s'applique à ses propres écrits originaux, si on les compare avec le Zohar. Mais il est assez probable qu'appartenant au cercle très étroit de Moïse de Léon et en tant qu'ami de celui qui fut à la fois son maître et son disciple, il joua un rôle dans les préambules de cet écrit et la publication du Zohar ; ce rôle, actuellement, nous sommes encore incapables de le déterminer.

Comparaison des écrits hébraïques de Moïse de Léon avec l'ensemble du Zohar. Identité de l'auteur de tous ces écrits. Autres pseudépigraphies écrites par Moïse de Léon. Références voilées à la paternité du Zohar dans les écrits hébraïques de Moïse

Il va sans dire qu'il est impossible de résoudre l'énigme de la paternité de Moïse de Léon sans une analyse détaillée de tous les facteurs qu'elle comporte ; on ne peut davantage répondre à la question, quand et comment le Zohar fut composé comme œuvre littéraire, sans une recherche très poussée. Néanmoins, les conclusions auxquelles je suis arrivé peuvent être résumées assez brièvement.

Les écrits de Moïse de Léon se distinguent par un style bien à lui et qui, sous plusieurs rapports, diffère très nettement de celui de Gikatila. Sa marque spéciale est un mélange de prose rimée, une abondance de « passages » scripturaires selon la manière précieuse et fleurie de la littérature hébraïque, érudite, de l'Espagne médiévale, et une prose très gauche de son crû. Vraiment il serait oiseux de chercher quelque chose de semblable dans le Zohar où l'auteur avait à s'accommoder d'une langue araméenne, qui ne lui offrait pas l'avantage d'une réserve d'expressions toutes faites et de citations semi-poétiques. D'autre part, ce style fleuri, qu'il abandonne assez souvent, n'empêche pas de discerner la structure de ce que l'on pourrait appeler, à juste raison, son style réel.

Maintenant, le point important est le suivant : si de nombreuses particularités de son style authentique ne se trouvent pas dans les écrits de quelque autre auteur contemporain, pas même dans Gikatila dont il est très proche sous d'autres rapports, elles correspondent d'une manière très frappante à certaines particularités

du vocabulaire du Zohar. On trouve dans ces deux genres d'écrits de semblables déviations à l'usage reçu, dans plusieurs cas, même des erreurs identiques. Et ces erreurs ne surviennent pas seulement dans les passages hébraïques que l'on pourrait croire être des traductions des passages araméens correspondants du Zohar, mais aussi là où cette possibilité est exclue. Les mêmes fausses constructions, les mêmes mots avec des significations nouvelles particulières, les mêmes fausses inflections verbales, la même manière de confondre les thèmes verbaux de *Kal* et *Hif'il* : toutes ces caractéristiques et bien d'autres de l'hébreu de Moïse de Léon se trouvent aussi dans le Zohar [137]. Un traducteur du Zohar aurait corrigé ces erreurs, surtout dans les nombreux cas où elles sont en contradiction flagrante avec l'usage commun de l'hébreu. Moïse de Léon ne fait rien de cette sorte. Il manifeste précisément la même préférence pour des répétitions sans fin, une verbosité et un emploi sans discrimination de termes qui sont ainsi presque dépouillés de leur sens. Aucun autre écrivain, par exemple, ne se sert du mot « mystère », la moitié aussi souvent que lui et l'auteur du Zohar, dans beaucoup de cas pour un motif insuffisant.

De plus, à la fois Moïse de Léon et l'auteur du Zohar montrent la même aversion pour les termes *Kabbala* et *Sephiroth* ; or l'usage peu fréquent de ces termes par Moïse de Léon est doublement frappant, en comparaison de la pléthore des termes kabbalistiques qui abondent à chaque page de ses livres. Si l'on passe de l'emploi des mots à la construction des phrases, on est frappé par les nombreux exemples où l'un des passages hébreux de Moïse de Léon, écrits librement et non pris au Zohar, par suite de sa construction et de son choix des mots, fait l'effet pour tout le monde d'une traduction du Zohar. Cela est surtout vrai du parallélisme avec la partie hébraïque du *Midrach Ha-Neelam*. Souvent on se rend à peine

compte qu'un passage qu'on vient de lire dans son propre contexte n'est en fait qu'une répétition presque littérale d'un passage du *Midrach Ha-Neelam*. La principale différence entre les deux est que, dans les autres écrits hébreux de Moïse de Léon, le style a été habituellement retouché et embelli d'expressions scripturaires fleuries, pour lesquelles il n'y avait naturellement aucune place dans un pseudo-Midrach.

En outre, en analysant ces passages dont on dit expressément que leurs sources sont anciennes, et qui ne se trouvent en fait que dans le Zohar, on rencontre une incertitude très significative d'expression dans les formules d'introduction. Aucun auteur médiéval n'aurait jamais pensé se référer au Talmud ou au Midrach comme à l'œuvre de « commentateurs », terme réservé exclusivement pour des écrivains médiévaux. Moïse de Léon, néanmoins, introduit facilement des citations du Zohar alternativement comme « paroles des sages » et comme l'opinion des « commentateurs ».

À cela, l'on doit ajouter le fait très significatif que ces citations ne diffèrent souvent en aucune manière de leur contexte dans lequel l'auteur présente, comme sa propre production littéraire, ce qui est simplement pris au Zohar, sans s'inquiéter de citer ses références. Rien ne serait plus erroné que d'imaginer ceci : Moïse de Léon, en citant le Zohar (ou quel que soit le nom qu'il lui a donné) prend soin de distinguer ce qu'il cite de ce qu'il met en avant comme sa propre trouvaille. Sa manière de citer le Zohar est, jusqu'à un certain point, conditionnée par le besoin de masquer sa véritable position. Le *Sepher Ha-Rimmon*, en particulier, abonde en de telles citations où les signes de citations ne s'appliquent qu'à une très petite portion des longs passages plagiés textuellement du Zohar, parfois même d'un seul paragraphe. Moïse de Léon se cite simplement lui-même sous un autre nom ; même

quand il paraphrase un passage du Zohar avec ses « propres » mots, ceux-ci ne sont, après analyse, qu'une répétition des mots employés dans quelque autre partie du Zohar !

La façon dont Moïse de Léon fait usage du Zohar contraste avec l'attitude qu'il manifeste là où sa source est un Midrach authentique. Avec ce dernier, il ne varie pas les citations ou ne les combine pas dans un nouveau contexte. Au contraire, avec le Zohar, il ne montre aucune hésitation à employer ses matériaux sous une forme nouvelle. Quelquefois, il cite une idée presque sans en changer l'expression, mais le plus souvent il lie ensemble des pensées éparpillées, tirées de l'original, ou *vice-versa.* Sa méthode est celle de l'artiste qui donne à ses matériaux la forme qu'il désire. On n'a jamais le sentiment que l'auteur tâtonne avec peine dans le texte pour prendre les citations convenables, capables d'être incorporées dans son propre travail. Au contraire, chaque mot respire le même esprit, et c'est au critique de montrer, non sans peine, que les pensées constitutives d'une homélie fermement construite se trouvent éparpillées parmi divers passages du Zohar. Quand on a analysé un certain nombre de tels exemples, on commence à réaliser que, dans de nombreux cas, l'auteur ne considère pas du tout, à strictement parler, des citations littéraires, mais adapte simplement la méthode qui a déjà été mise à l'épreuve dans le Zohar, dont le thème est constamment présent à son esprit. Les *motifs** de ses homélies étant toujours devant ses yeux pour ainsi dire, sa technique consiste à les présenter tantôt de cette manière tantôt dans une autre, souvent sans adhérer strictement à la construction particulière de pensée qui dominait dans son esprit quand il écrivait le Zohar. En ce sens, ses écrits hébreux sont une

* En français dans le texte. (*N.d.T.*)

continuation naturelle, et dans plusieurs cas, un prolongement du Zohar. Le même fait aussi explique pourquoi Jellinek, qui fut le premier à entreprendre une étude comparée du Zohar et de l'un des textes hébreux de Moïse de Léon [138], a été amené à la fausse conclusion que ces derniers ont été écrits avant le Zohar. Cette idée a pu lui être suggérée parce qu'il a trouvé qu'un seul courant de pensée dans le livre hébreu de Moïse de Léon revenait sous la forme de trois fragments séparés dans le Zohar. S'il avait considéré la possibilité que l'auteur avait pu continuer son travail avec les mêmes *motifs** après avoir achevé le Zohar, il aurait été conduit à des conclusions plus fructueuses.

On retrouve la même technique de faire des variations sur des thèmes, inaugurée dans le Zohar ; en effet, il emploie des paraboles et des comparaisons capables d'illustrer plus d'une idée et les modifie au gré du contexte [139]. Ou bien il traduit le symbolisme cosmique, qu'il a introduit dans le Zohar, en son symbole psychologique équivalent. Ainsi une conversation entre le soleil et la lune à propos de son décroissement, variation d'une Haggada du Talmud, y est convertie dans la *Mishkan Ha-Eduth*, en un dialogue entre Dieu et l'âme [140]. Dans chaque cas, il est évident que l'auteur est tout à fait familier avec le sujet et s'en sert comme l'on ferait de son propre ouvrage, mais il a soin de dissimuler ce fait autant qu'il est possible.

De plus, la « bibliothèque » de Moïse de Léon est exactement la même que celle du Zohar. Combien de fois est-il arrivé que la source plus ou moins inconnue d'un passage du Zohar que j'ai notée comme telle, se retrouve de la même façon dans Moïse de Léon quand il traite un sujet identique [141]. Les erreurs mêmes qu'il fait, en citant ses sources, jettent une lumière sur sa

---

* En français dans le texte. (*N.d.T.*)

paternité du Zohar. Prenons un exemple. Dans le Midrach connu sous le nom de *Pesikta*, l'inauguration du Tabernacle est comparée à un mariage [142], la comparaison reposant sur un jeu de mots qui en retour a suggéré une nouvelle idée aux kabbalistes. Au « mariage » de Dieu et de la Communauté d'Israël, ceux-ci ont substitué celui de Moïse et de la Chekkina, la description de Moïse comme « l'homme de Dieu » étant ainsi destinée à signifier, selon eux, qu'il était vraiment le « mari de la Chekhina ». Cette interprétation certes, entièrement étrangère à la *Pesikta*, est avancée par plus d'un kabbaliste de la période qui nous intéresse et ainsi joue un rôle important dans le Zohar où elle apparaît sous diverses variations : Moïse, selon le Zohar, était le seul mortel qui fût gratifié de l'union mystique avec la Chekhina durant sa vie terrestre et qui, depuis lors, restât constamment dans cet état de « mariage mystique ». Moïse de Léon, dont l'esprit se meut entièrement dans ces constructions, cite l'un des passages les plus remarquables du Zohar sur ce sujet, mais tiré de la *Pesikta* [143]. L'interprétation mystique qu'il a lu lui-même dans ce passage de la *Pesikta* domine tellement dans son esprit qu'il cite par inadvertance le Midrach pour soutenir une idée qu'il a développée réellement dans le Zohar.

En plus des sources authentiques de ses idées auxquelles il a l'habitude de se référer avec une exactitude plus ou moins circonstanciée, il y a aussi dans ses écrits hébreux plus d'une trace de pseudépigraphie. Ainsi il cite de longs passages du Livre d'Énoch qui ne se trouvent pas dans le Zohar mais qui ont l'avantage de s'adapter admirablement, à la fois par leur contenu et par leur style, avec son propre courant de pensée. Il ne peut être question qu'il ne se soit servi d'un livre arabe d'Énoch inconnu pour nous, ou de quelque autre texte de cette sorte [144], il n'est pas nécessaire de supposer qu'il aurait lui-même écrit un tel

livre avant de le citer, mais il a pu avoir l'intention d'agir ainsi, ou même il a commencé à écrire cet ouvrage. Moïse de Léon est le premier à citer le « Testament d'Eliezer ben Hyrkanus [145] », mentionné ci-dessus, dont j'ai dit qu'il a dû être composé par l'auteur du Zohar lui-même. La même remarque s'applique aux passages non authentiques tirés des *responsa* présumées du savant babylonien Hai Gaon, qui contiennent plusieurs passages dans le genre du *Midrach Ha-Neelam* et dont l'origine est restée jusqu'à présent obscure. Ici encore, Moïse de Léon, l'auteur du *Midrach Ha-Neelam*, est le premier à citer l'une de ces *responsa* imaginaires [146] qui a fourni même à un savant du rang de David Luria, il y a quatre-vingts ans, une preuve de la très grande ancienneté du Zohar [147]. Il s'ensuit que Moïse de Léon a dû avoir une part dans la rédaction de ces *responsa* pseudépigraphiques, même s'il ne les avait pas tous composés. Et, d'une façon générale, il ne manque pas dans ses écrits hébreux de paraboles curieuses, de légendes, etc. ; tandis que celles-ci ne se trouvent pas dans le Zohar, elles sont entièrement en harmonie avec son esprit et dans certaines d'entre elles nous rencontrons des personnages légendaires que nous trouvons aussi dans le Zohar, comme les auteurs prétendus des textes mystiques [148].

Il vaut la peine d'ajouter que dans ses écrits hébraïques, Moïse de Léon traite très en détail des sujets que le Zohar ne mentionne qu'en passant ; il confirme par là l'authenticité de passages zohariques que des critiques, aussi bien que les kabbalistes postérieurs, ont considérés comme des interpolations [149]. Une étude de ses écrits hébreux fournit en fait le meilleur commentaire à des parties étendues du Zohar. Du point de vue littéraire, cette étude aide à montrer que Moïse de Léon en tant qu'écrivain était capable d'assumer la tâche d'écrire le Zohar ; mais il est évident aussi que la patine artificielle de son araméen,

avec son étrangeté et sa solennité, fut très importante pour le succès littéraire du Zohar. S'il avait été écrit en hébreu et sans ce fond pittoresque, j'aurais douté plutôt qu'il ait pu produire la même impression.

Évolution spirituelle de Moïse de Léon et ses raisons d'écrire le Zohar. Pseudépigraphie comme catégorie légitime de la littérature religieuse

Si l'on tient compte de tous ces faits, certaines allusions dans les écrits de Moïse de Léon à ses « sources » mystiques ne semblent plus que des références voilées à sa propre paternité. Ainsi, en 1290, il remarque dans son « Livre de l'Âme rationnelle », que c'est « très récemment que la source du mystère a commencé de se répandre sur terre [150] », allusion évidente à la récente publication de quelques-uns des écrits du Zohar. Mais les allusions de ce genre les plus intéressantes se trouvent dans le *Mishkan Ha-Eduth*, écrite en 1293, dont je citerai d'une façon aussi littérale que possible le passage le plus important ; ce texte, comme tant d'autres, a échappé à l'attention de ceux qui ont écrit sur le sujet. Dans un passage où Moïse de Léon discute la théorie d'une double *Gehenna*, en parallèle avec l'idée mentionnée ci-dessus d'un double paradis, il commence ses variations du Zohar sur cette question par les remarques suivantes :

« Sur ce sujet, il y a des mystères cachés et des choses secrètes qui sont inconnues aux hommes. Vous verrez maintenant que je vous révèle les mystères importants et secrets que les saints sages regardaient comme des sujets profonds, cachés et sacrés ; ces mystères, à proprement parler, ne sont pas faits pour être révélés, de peur qu'ils ne puissent devenir en butte à l'esprit raisonneur du premier désœuvré venu. Ces saints hommes du temps passé ont examiné, toute

leur vie, ces choses ; ils les ont cachées, et ne les ont dévoilées à personne, mais maintenant je suis venu pour les révéler. C'est pourquoi gardez-les vous-même, à moins qu'il n'arrive que vous ne rencontriez celui qui craint Dieu et garde Ses commandements, et la Tora… Je regardai les manières de vivre des enfants du monde et je vis combien en tout ce qui concerne ces sujets (théologiques), ils sont pleins d'idées étrangères et fausses, de notions superficielles (ou hérétiques). Une génération passe et une autre arrive, mais les erreurs et les faussetés demeurent à jamais. Et personne ne voit, personne n'entend, personne ne s'éveille, car tous sont endormis ; un sommeil profond, venant de Dieu, est tombé sur eux, de sorte qu'ils ne questionnent plus, ne lisent plus et ne cherchent plus à savoir. Et quand je vis tout ceci, *je me trouvai moi-même contraint d'écrire sur ces mystères, de les cacher et de les peser afin de les révéler* aux hommes pensants, et de faire connaître toutes les choses auxquelles les sages se sont intéressés toute leur vie. Car ces choses sont éparpillées dans le Talmud, dans les paroles des sages et dans leurs formules mystérieuses ; elles sont précieuses et mieux cachées même que des perles. Et ils [les sages] ont fermé et verrouillé leur porte derrière leurs paroles et caché tous leurs livres, parce qu'ils voyaient que le temps n'était pas venu de les révéler et de les publier. Comme le sage roi nous l'a dit : "Ne parlez pas aux oreilles d'un sot." Cependant, j'en suis venu à reconnaître que ce serait une action méritoire de porter à la lumière ce qui était dans l'ombre et de révéler les sujets mystérieux qu'on a cachés [151]. » Quelques pages plus loin, il dit : « Et si je révèle maintenant leurs mystères, le Dieu tout-puissant sait que mon but, en agissant ainsi, est bon, afin que beaucoup puissent devenir sages et garder leur foi en Dieu, entendre, apprendre, craindre en leur âme et se réjouir parce qu'ils connaissent la vérité [152]. »

Maintenant cela me semble d'une très haute signification. Renvoyer d'une telle manière et dans des termes si ambigus à un travail qui, comme nous l'avons vu, avait été écrit peu auparavant, c'est en révéler la propre paternité. Loin d'abandonner la fiction pseudépigraphique, ce qu'il ne faut pas attendre de lui, Moïse de Léon ne pouvait guère aller plus loin, en proclamant lui-même qu'il était l'auteur de ces « paroles des sages » qu'il se sentit poussé *à écrire et à cacher*, comme le montre son heureuse expression. Il ne prétend pas explicitement avoir découvert les anciens livres eux-mêmes ; son but est simplement de révéler ce qu'ils doivent contenir, s'ils sont en accord avec ce sens de la Kabbale qui était pour lui naturel et tout à fait essentiel.

En même temps, il montre avec évidence, dans ces passages, un tableau net des motifs qui le conduisirent à écrire le Zohar et il les exprime avec un accent spécial dans sa longue préface au *Sepher Ha-Rimmon*. Jellinek, qui fut le premier à discerner ces motifs de tant de brèves allusions dans le « Livre de l'Âme rationnelle [153] » et Graetz, qui le suivit sur ce point, avaient raison dans leur affirmation : Moïse de Léon écrivit le Zohar afin de s'opposer à la croissance de la mode rationaliste qui s'était répandue parmi ses contemporains instruits ; sur cette diffusion, nous avons tout un nombre de témoignages intéressants. Moïse de Léon mentionne, dans l'un de ses livres, les opinions et les habitudes de ces cercles qui avaient déjà rompu en théorie, aussi bien qu'en pratique, avec une grande partie de la tradition juive et de la loi religieuse [154]. En opposition à ces tendances, il s'efforce de garder intact le judaïsme de la Tora, en l'interprétant suivant sa manière mystique. Un Midrach mystique qui présente une peinture expressive de la profondeur divine lui sembla être le meilleur instrument pour faire saisir la grandeur du vrai judaïsme, à condition qu'il soit compris comme il doit l'être,

c'est-à-dire mystiquement. Et parce qu'il fut un homme de génie, il réussit au-delà du dessein immédiat qu'il s'était proposé ; ce but, maintenant clair pour nous, consistait à donner une expression magnifique à l'esprit de ce monde contemporain du Kabbalisme espagnol, qui fut le domaine de son esprit toujours actif.

La figure de l'auteur se présente donc nettement devant nous. Il vient du monde des lumières philosophiques contre lequel il a mené ensuite un combat incessant. Dans sa jeunesse, nous le voyons ruminer le grand ouvrage de Moïse Maïmonide et aller jusqu'à faire quelques dépenses pour se procurer un exemplaire personnel. Quelque temps après, ses inclinations mystiques l'orientèrent dans la direction du néoplatonisme. Il n'y a aucun doute qu'il lût ces extraits des *Ennéades* de Plotin qui étaient courants au Moyen Âge, sous le titre de « La Théologie d'Aristote ». Il cite, dans l'un de ses écrits, la description de Plotin de l'ascension extatique du philosophe dans le monde de l'intelligence pure et sa vision de l'Un [155]. Mais, en même temps, il est de plus en plus attiré par le côté mystique du judaïsme, qui lui semble en être l'âme ; peu à peu il arrive à méditer sur le mystère de la Divinité comme il était présenté par la théosophie kabbalistique de son époque. Il étudie, retouche, sélectionne et développe ces idées et les joint à ses propres pensées sur une théorie mystique de la morale, pensées qui jouent un rôle si grand dans le Zohar, aussi bien que dans tous ses écrits hébreux [156]. Mais le théosophe et le moraliste que représente cet homme de génie ont aussi développé le côté aventureux de son être, car il est évident qu'il s'embarqua dans une grande aventure en écrivant et en propageant le *Midrach Ha-Neelam* et le Zohar, même si on lui concède ses longues heures d'inspiration, comme je suis disposé à le faire. Pour lui, toutefois, il n'y avait pas de paradoxe dans ce qu'il a réalisé, et je suis

presque incliné à dire qu'il avait raison. La pseudépigraphie s'éloigne fort de la contrefaçon. Le stigmate d'immoralité, inséparable de la fausseté, ne le souille pas et, pour cette raison, son ouvrage a toujours été admis dans la catégorie authentique de la littérature religieuse de l'ordre moral le plus haut. L'historien de la religion n'a aucune raison de porter une condamnation morale sur ce pseudépigraphiste. La recherche de la Vérité comporte des aventures qui lui sont propres, et dans un grand nombre de cas, cette recherche de la Vérité s'est parée d'un vêtement pseudépigraphique. Plus un homme avance loin sur son propre chemin dans la recherche de la Vérité, plus il devient convaincu que sa propre route doit déjà avoir été parcourue par d'autres, dans des générations avant lui. À l'esprit aventureux de Moïse de Léon, non moins qu'à son génie, nous devons l'une des œuvres les plus remarquables de la littérature juive et de la littérature mystique en général.

CHAPITRE VI

Le Zohar :
II. La doctrine théosophique du Zohar

La différence entre la mystique de la Merkaba et le Kabbalisme espagnol

Pris dans sa totalité, le Zohar doit être regardé comme l'antithèse achevée du système d'Abulafia qui nous est maintenant familier. Cette doctrine ésotérique était centrée sur une philosophie pratique de l'extase pour l'initié, et plaçait un accent exclusif sur la méditation comme le moyen de connaître Dieu. Par contraste, le Zohar traite principalement de l'objet de la méditation, c'est-à-dire des mystères du *mundus intelligibilis*. De plus, la doctrine du Kabbalisme prophétique se présente comme la forme la plus aristocratique de la mystique, tandis que la langue du Zohar est celle d'un écrivain qui a éprouvé, plus profondément que personne, les craintes habituelles de l'humanité. Pour cette raison, sinon pour une autre, il a su faire vibrer intensément les cœurs des hommes et obtint un succès que n'ont pas eu les autres formes du Kabbalisme primitif. Enfin, ce n'est pas le moins important, Abulafia présente au lecteur une doctrine qui ressemble beaucoup à un système ; ses

idées sont exposées sans référence à l'Écriture. (Naturellement Abulafia, aussi, a écrit des commentaires mystiques sur la Tora [1], mais sa contribution particulière à la mystique n'est pas sortie de ces écrits.) Sur ce point, de nouveau le Zohar donne une note différente : d'un bout à l'autre, il reflète la forme de l'homélie et reste lié de très près au texte scripturaire. Souvent une idée n'est pas tellement extrapolée et projetée dans un terme biblique, mais elle est plutôt conçue comme le développement d'une réflexion mystique sur une parole de l'Écriture. En procédant ainsi, le Zohar reste fidèle à la tradition de la pensée juive spéculative qui, pour le répéter, est étrangère à l'esprit de systématisation.

S'il me fallait caractériser en un mot les traits essentiels de ce monde de la pensée kabbalistique, ceux qui le distinguent des autres formes de la mystique juive, je dirais que le Zohar représente la théosophie juive, c'est-à-dire une forme juive de la théosophie. Le Kabbalisme du XIIIe siècle, avec sa conception théosophique de Dieu, est essentiellement une tentative pour préserver le fond de la foi populaire naïve, alors récusée par la théologie rationnelle des philosophes. La nouvelle conception de Dieu du Kabbalisme qui, selon les kabbalistes, est simplement l'ancienne conception du Dieu de la Création et de la Révélation d'une part, et la relation de l'homme avec Dieu d'autre part : tels sont les deux pôles de la doctrine kabbalistique autour de laquelle tourne le système de pensée du Zohar.

Avant de continuer, j'aimerais indiquer en quelques mots ce que je vais essayer d'exprimer par un terme dont on s'est beaucoup servi : celui de *théosophie*. Par théosophie, je veux signifier ce que l'on entendait généralement par ce terme, avant qu'il ne devienne une étiquette pour une pseudo-religion moderne [2], la théosophie désigne une doctrine mystique ou une méthode de pensée, qui se propose de connaître et de

décrire les opérations mystérieuses de la Divinité, et croit l'homme capable d'être absorbé par la contemplation de cette Divinité. La théosophie postule une sorte d'émanation divine par laquelle Dieu, abandonnant son propre repos, éveille l'homme à la vie intérieure et secrète ; en outre, elle soutient que les mystères de la création reflètent le mouvement de cette vie divine. En ce sens, Jakob Böhme et William Blake furent des théosophes, pour mentionner deux fameux mystiques chrétiens.

J'essaierai maintenant d'aller un peu plus profondément dans la signification de cette conception théosophique de Dieu, qui, on ne peut en douter, a exercé une influence décisive sur la majorité des écrivains kabbalistes. Elle repose sur une affirmation fondamentale dont j'ai parlé au cours de la première conférence, quand j'ai essayé de relater son origine dans le problème des attributs divins. Là j'ai mentionné aussi le terme kabbalistique des *Sephiroth*, terme pour lequel la traduction approximative serait « sphères » ou « régions » (bien que le terme hébreu *Sephira* n'ait aucun rapport avec le mot grec *sphaira*, en dépit de diverses hypothèses). Dans le « Livre de la Création », d'où ce terme a été tiré originellement, les *Sephiroth* signifient simplement des nombres [3], mais avec le développement progressif de la terminologie mystique, que je ne peux pas considérer ici, ce terme a changé de sens jusqu'à ce qu'il vienne à signifier l'émergence des puissances et des émanations divines.

Il peut être utile sur ce point de considérer la différence entre l'ancienne mystique de la Merkaba et le système kabbalistique. Le monde de la Merkaba, avec son trône céleste, ses demeures dans le ciel et ses palais dans lesquels passe le voyageur, n'est plus pour le kabbaliste d'une importance souveraine ; toutefois le centre de ce monde, souvent revêtu de formes nouvelles, ne cesse jamais d'attirer son intérêt. Toute connaissance relative à ce monde est, pour lui,

simplement provisoire. En effet, quelques kabbalistes vont jusqu'à nommer la Merkaba d'Ézéchiel, la *seconde Merkaba*[4]. En d'autres termes, la nouvelle Gnose kabbalistique ou la connaissance de Dieu, qui n'est pas même mentionnée dans les traités des Hekhaloth, est rapportée à une couche plus profonde de la réalité mystique, une « Merkaba intérieure[5] », pour ainsi dire, qui ne peut être visible que d'une façon symbolique, si du moins elle peut l'être. Bref, cette gnose concerne Dieu lui-même. Là où précédemment la vision ne pouvait pas aller plus loin que la perception de la gloire de sa présence sur le trône ; il s'agit maintenant de savoir si l'expression est possible à l'intérieur de cette gloire. Dans la première période de la pensée kabbalistique, représentée par le livre *Bahir* et par divers écrits plus petits parus au milieu du XIIIe siècle[6], ces deux domaines, le monde du trône et celui de la divinité, le *pleroma* original des gnostiques, ne sont pas encore complètement différenciés. Néanmoins, la tendance à les séparer et à pénétrer dans un nouveau champ de contemplation au-delà de la sphère du trône est aux racines de l'élan originel de la Kabbale.

Historiquement, la mystique juive a voulu porter ce développement toujours plus loin ; elle a essayé de déceler successivement de nouveaux fondements dans le mystère de la divinité. Ces mondes des Sephiroth, aussi, devinrent, à leur tour, un point de départ de nouvelles tentatives pour avancer dans des mondes encore plus cachés où le rayon de la lumière divine se réfracte mystérieusement sur lui-même. La perception originale d'un mode donné de la réalité divine[7], produite par une méditation profonde, s'est parfois extériorisée et transformée en une véritable érudition ; par suite, les symboles perdirent leur sens provoquant la crainte et remplirent leurs enveloppes vides de libres allégories ; alors, les penseurs originaux parmi les kabbalistes essayèrent de pénétrer dans des

couches nouvelles et encore plus profondes de la conscience mystique ; de là ils adoptèrent de nouveaux symboles. Pour le Zohar, toutefois, les Sephiroth ont gardé la réalité intacte de l'expérience mystique. Maintenant, nous devons diriger notre attention sur l'analyse de cette expérience, ou du moins sur quelques-uns de ses traits essentiels.

Le Dieu caché de L'En-Sof. *Les Sephiroth, le royaume de la divinité. Conception mystique de la Tora*

Le Dieu caché, l'Être intime de la Divinité pour ainsi parler, n'a ni qualités, ni attributs. Cet Être intime, le Zohar et les kabbalistes semblent l'appeler *En-Sof* c'est-à-dire « l'Infini [8] ». Toutefois, en tant que cet Être caché est actif dans l'univers, il a aussi certains attributs qui, en retour, représentent certains aspects de la nature divine ; il y a beaucoup d'expressions de l'Être divin et de la manifestation divine de sa vie cachée. Ainsi ces expressions ne signifient pas de simples métaphores. Pour le philosophe médiéval, une allusion scripturaire au « bras de Dieu » était simplement considérée comme une analogie au bras humain qui est le seul qui existe ; ainsi le « bras de Dieu » est simplement une figure de discours. Pour le mystique, au contraire, le bras de Dieu représente une réalité plus haute que le bras humain [9]. Ce dernier n'existe qu'en vertu de l'existence du premier. Isaac Ibn Latif, un mystique du XIIIe siècle, exprime cela en termes très courts : « Tous les noms et les attributs sont métaphoriques pour nous, mais non pour Lui », ce qui, selon lui, est la vraie clé pour une compréhension mystique de la Tora. En d'autres termes, le mystique croit en l'existence d'une sphère de la réalité divine à laquelle on peut appliquer cette phrase parmi beaucoup d'autres. Chaque sphère de cette sorte

constitue l'une des Sephiroth. Le Zohar [10] distingue expressément entre les deux mondes, qui tous deux ont trait à Dieu. D'abord un monde premier, le plus profondément caché, qui demeure imperceptible et inintelligible à tout sauf à Dieu, le monde de l'*En-Sof* ; et secondement, un monde, placé au-dessous du premier, qui rend possible de connaître Dieu et dont la Bible dit : « Ouvrez les portes afin que je puisse entrer », le monde des attributs. Les deux en réalité n'en forment qu'un, de la même manière que le charbon et la flamme, pour employer la comparaison du Zohar [11] ; le charbon certes existe sans la flamme, mais son pouvoir latent ne se manifeste que lorsqu'il est enflammé. Les attributs de Dieu sont de tels mondes de lumière dans lesquels se manifeste la sombre nature de l'*En-Sof*.

Selon les kabbalistes, il y a dix attributs fondamentaux de Dieu, qui sont aussi dix étages à travers lesquels va et vient la vie divine. Il faut avoir présent à l'esprit que les Sephiroth ne sont pas des sphères secondaires et intermédiaires qui s'interposent entre Dieu et l'univers. L'auteur ne les considère pas comme quelque chose de comparable, par exemple, « aux étapes intermédiaires des néoplatoniciens qui se situent entre l'Un Absolu et le monde des sens ». Dans le système néoplatonicien, ces émanations sont « extérieures » à l'Un, s'il est possible d'employer cette expression. Il y a eu des tentatives pour justifier une interprétation analogue de la théologie du Zohar et traiter les Sephiroth comme des étages secondaires ou des sphères en dehors ou placées à part de la personnalité divine. Ces interprétations qui ont été émises surtout par D. H. Joel [12] ont l'avantage d'écarter le problème de l'unité de Dieu dans les Sephiroth, mais on peut dire à juste raison qu'elles ignorent le point crucial et déforment l'intention de l'auteur. Sans doute, le Zohar se rapporte fréquemment aux Sephiroth comme à des étages, mais elles

sont généralement regardées non pas comme les échelons d'une échelle entre Dieu et le monde, mais comme des phases variées dans la manifestation de la Divinité qui proviennent l'une de l'autre et se succèdent.

La difficulté repose précisément dans le fait que l'émanation des Sephiroth est conçue comme un processus qui prend place en Dieu et qui en même temps rend l'homme capable de percevoir Dieu. Dans leur émanation quelque chose de Divin prend vie et passe à travers la coquille fermée de l'Être divin caché. Ce quelque chose est une puissance créatrice de Dieu, qui ne réside pas seulement dans l'univers fini de la création, bien que naturellement, là aussi, il est immanent et même perceptible. Les kabbalistes conçoivent plutôt le pouvoir créateur comme un monde théosophique indépendant de leur propre monde, qui précède le monde naturel et représente un degré plus haut de réalité. Le Dieu caché, *En-Sof*, se manifeste lui-même au kabbaliste sous dix aspects différents, qui comprennent une variété infinie d'ombres et de degrés. Chaque degré a son propre nom symbolique, qui correspond étroitement à ses manifestations particulières. Leur somme totale constitue une structure symbolique très complexe, dans laquelle presque chaque terme biblique correspond à l'une des Sephiroth. Cette correspondance, qui en retour a pu être soumise à l'investigation la plus approfondie sur ses causes [13], rend les kabbalistes capables de baser leur interprétation de l'Écriture sur l'affirmation que chaque verset ne décrit pas seulement un événement naturel ou une histoire, mais de plus est le symbole d'un certain échelon dans le processus divin, un élan de la vie divine.

La conception mystique de la Tora, que nous avons mentionnée dans la première conférence, est fondamentale pour la compréhension du symbolisme particulier du Zohar. La Tora est conçue comme un vaste

corpus symbolicum représentant la vie cachée en Dieu que la théorie des Sephiroth essaie de décrire. Pour le mystique qui part de cette affirmation, chaque mot est capable de devenir un symbole et les phrases ou les versets les plus insignifiants sont précisément ceux en qui parfois on découvre la plus grande importance [14]. Pour l'homme de génie spéculatif qui dévoile dans la Tora, partie par partie, les significations cachées, il n'y a en principe aucune limite. En dernier ressort, l'ensemble de la Tora, comme l'auteur le souligne souvent, n'est rien d'autre que le grand et saint Nom de Dieu. Vu de cette manière, il ne peut être compris, on peut seulement l'interpréter d'une façon approximative. La Tora a « soixante-dix faces » qui brillent pour l'initié. Le Kabbalisme postérieur s'est efforcé de donner une tournure plus individualiste à cette idée. Isaac Luria enseigna qu'il y avait six cent mille « faces » de la Tora, autant qu'il y avait d'âmes en Israël au temps de la Révélation. Ceci signifie qu'en principe toute personne en Israël a sa propre manière de lire et d'interpréter la Tora, selon la « racine de son âme », ou ses propres lumières. Le cliché acquiert ici un sens très précis : le mot divin émet pour chacun un rayon de lumière différent qui est vraiment celui qui lui convient.

Le Zohar est le premier livre dans lequel la théorie des quatre méthodes d'interpréter l'Écriture, originellement développée par les exégètes chrétiens, a été adoptée par un auteur juif [15]. Mais des quatre plans d'interprétation : le sens littéral, le sens haggadique ou homilétique, le sens allégorique et le sens mystique, en dernier ressort seul le quatrième, *Raza*, c'est-à-dire « le Mystère », dans la terminologie du Zohar, importe à l'auteur. Il est vrai qu'il présente aussi de nombreux exemples d'interprétation scripturaire basée sur les trois autres méthodes, mais celles-ci sont ou tirées d'autres écrits ou, tout au plus, développées à partir d'idées qui ne sont pas particulières au

Kabbalisme[16]. C'est seulement quand il s'agit de révéler le mystère d'un verset – ou plutôt l'un de ces nombreux mystères – que l'auteur montre un réel enthousiasme. Et, comme nous l'avons vu, le « mystère » dans chaque cas concerne l'interprétation du terme biblique comme un symbole relatif au monde caché de Dieu et à son processus intérieur.

L'auteur diffère souvent d'opinion avec ceux parmi ces contemporains qui rejettent le point de vue selon lequel la Tora possède plus d'une seule signification. Il n'examine pas, ou ne refuse point, sans doute, en aucun sens sa signification littérale, mais il affirme qu'elle cache simplement et enveloppe une lumière mystique intérieure[17]. En effet, il va jusqu'à poser l'affirmation suivante : si la Tora ne contenait réellement que des histoires, des généalogies et des préceptes politiques, susceptibles d'être compris littéralement, nous serions capables même aujourd'hui d'écrire un ouvrage encore meilleur[18].

Les idées développées par l'auteur de la *Raya Mehemna* sont encore plus radicales ; ici nous trouvons déjà une invective mordante contre les représentants de l'exégèse purement littérale et aussi contre les partisans dogmatiques d'une étude exclusivement halakhique du Talmud qui, d'après lui, ne montrent aucune compréhension des problèmes religieux avec lesquels les mystiques sont aux prises[19]. Cette attitude tout à fait critique envers le judaïsme non mystique a atteint son comble dans la seconde moitié du XIVe siècle, quand un kabbaliste théosophe anonyme en Espagne a résumé la doctrine de son école dans deux ouvrages importants, le *Pelia* et le *Kana*, le premier étant un commentaire aux six premiers chapitres de la Genèse, le second une explication du sens des commandements religieux[20]. Cet écrivain va jusqu'à proclamer que la signification littérale même des sources rabbiniques, et par-dessus tout du Talmud, est identique à l'interprétation

kabbalistique. En appliquant la méthode de la critique immanente, il essaie de prouver que les discours talmudiques sur la loi deviennent sans signification à moins d'être ainsi interprétés [21]. Ici, nous n'avons alors qu'une *reductio ad absurdum* du judaïsme traditionnel et une tentative de le replacer grâce à un système entièrement mystique dans le cadre de la tradition. Dans ce système, rien n'existe excepté des symboles, et ceux-ci n'ont aucune signification, indépendamment de leur valeur symbolique. Il n'est pas surprenant qu'un anti-talmudisme latent ait pu être diagnostiqué dans ces écrits [22] ; il ne nous surprend pas d'apprendre que le Messie du Kabbalisme, Sabbataï Zevi, n'étudia pas d'autres livres kabbalistiques dans sa jeunesse que le Zohar et le livre *Kana*, dont l'antinomisme latent devint manifeste dans le mouvement inauguré par lui.

Réalisation symbolique des Sephiroth. Quelques exemples de symbolisme kabbalistique. Dieu comme organisme mystique

La nature de ce symbolisme mystique est un des principaux obstacles pour l'intelligence exacte d'un ouvrage d'exégèse mystique comme le Zohar ; cependant, ce symbolisme élaboré et souvent bizarre est la clé de ce monde religieux particulier. Même un écrivain du rang de R.T. Herford, qui a donné des preuves de sa compréhension du judaïsme, parle d'« un symbolisme qui apparaît souvent fort extravagant et quelquefois grossier et repoussant [23] ». Le fait est qu'il est à peine possible au premier contact avec le monde du symbolisme kabbalistique d'échapper à une impression d'ahurissement.

Naturellement, il ne peut être question que le symbolisme du Zohar soit tombé du ciel ; il est le résultat du développement des quatre générations

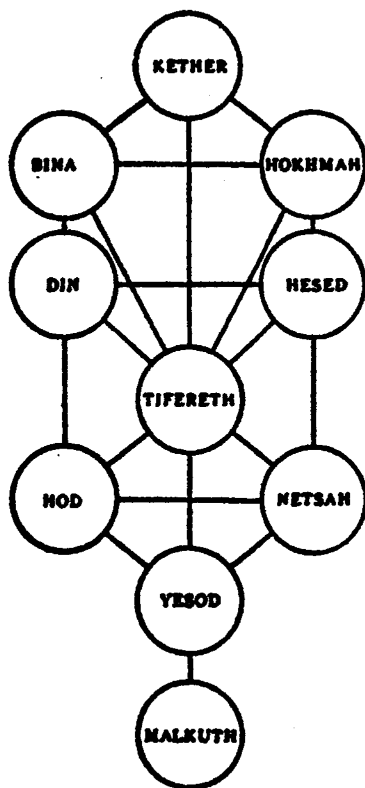
depuis le livre *Bahir*, et spécialement celui de l'école de Gérone. Déjà dans les premiers écrits nous trouvons le même principe et souvent des détails identiques. Il est vrai, toutefois, qu'ils font un libre usage des digressions et tout kabbaliste un peu important a groupé les symboles à sa façon. Pour le but que nous nous proposons, il n'est pas nécessaire d'insister sur ces différences, quelle que soit leur grande importance pour l'histoire interne de beaucoup d'idées kabbalistiques.

Au cours d'une brève conférence, il n'est pas possible de donner plus de quelques exemples de la manière selon laquelle le Zohar cherche à décrire en termes symboliques l'univers théosophique de la vie cachée de Dieu. Le *Shaare Orah* de Joseph Gikatila, les « Portes de la lumière » est encore de beaucoup le meilleur ouvrage sur ce sujet [24]. Il donne une excellente description du symbolisme kabbalistique et analyse aussi les motifs qui déterminent la relation entre les Sephiroth et leurs symboles scripturaires. Gikatila écrit quelques années après la parution du Zohar, et tout en s'appuyant fortement sur lui, son livre n'en reste pas moins marqué par de nouvelles tendances originales de pensée. Dans la littérature anglaise sur ce sujet, *The Secret Doctrine in Israël* de A.E. Waite représente une tentative sérieuse d'analyser le symbolisme du Zohar. Son ouvrage, comme j'ai eu l'occasion de le remarquer au début de ces conférences, se distingue par une réelle pénétration dans le monde du Kabbalisme ; mais il est d'autant plus regrettable qu'il soit desservi par une attitude dépourvue de sens critique à propos des faits d'histoire et de philologie ; à cela, il faut ajouter qu'A.E. Waite a été souvent égaré par la traduction française défectueuse du Zohar par Jean de Pauly ; mais par suite de son ignorance de l'hébreu et de l'araméen, il a été contraint de l'accepter comme faisant autorité [25].

Pour la succession des dix Sephiroth, les kabbalistes ont un nombre de termes plus ou moins fixés ; cette terminologie est aussi très souvent employée par le Zohar ; toutefois son auteur opère plus fréquemment avec des noms symboliques innombrables en corrélation avec chaque Sephira et ses divers aspects. Ces noms fixés ou ordinaires des Sephiroth sont :

1. *Kether Elyon :* la « suprême couronne » de Dieu ;
2. *Hokhma :* la « sagesse » ou l'idée primordiale de Dieu ;
3. *Bina :* l'« intelligence » de Dieu ;
4. *Hesed :* l'« amour » ou la miséricorde de Dieu ;
5. *Gévurah ou Din :* la « puissance » de Dieu, manifestée principalement comme le pouvoir de juger sévèrement et de châtier.
6. *Rahamim :* la « miséricorde » de Dieu, à laquelle incombe la tâche de médiation entre les deux Sephiroth précédentes ; le nom *Tifereth*, « beauté », n'est employé que rarement ;
7. *Netsa :* la « patience constante » de Dieu ;
8. *Hod :* la « majesté » de Dieu ;
9. *Yesod :* la « base » ou le « fondement » de toutes les forces actives en Dieu ;
10. *Malkhuth :* la « royauté » de Dieu, habituellement décrite dans le Zohar comme la *Keneseth Israël*, l'archétype mystique de la communauté d'Israël, ou comme la Chekhina.

Telles sont les dix sphères de la manifestation divine dans lesquelles Dieu sort de sa demeure secrète. Ensemble elles forment « l'univers unifié » de la vie de Dieu, le « monde de l'union », *alma de-yihuda*, dont le Zohar s'efforce d'interpréter le tout et les détails avec une grande variété de spéculation. Parmi cette multitude de symboles, je peux



seulement essayer d'en citer et d'en interpréter quelques-uns.

La manière selon laquelle les Sephiroth sont décrites dans le Zohar qui, il faut le noter, évite ce terme classique et en emploie d'autres à la place, montre dans quelle mesure l'idée des qualités mystiques de Dieu s'est détachée de la conception des attributs divins. On les appelle « les couronnes mystiques du Saint Roi [26] » malgré le fait qu'« Il est

elles » et qu'« elles sont Lui[27] ». Elles sont les dix noms les plus courants de Dieu et, par leur totalité, elles forment aussi son seul grand Nom. Elles sont « les faces du Roi[28] », en d'autres termes, ses divers aspects, et elles sont aussi appelées la Face intérieure, intime ou mystique de Dieu. Elles sont les dix degrés du monde intérieur à travers lequel Dieu descend de sa retraite la plus intime jusqu'à sa révélation dans la Chekhina. Elles sont les parures de la Divinité, mais aussi les rayons de lumière qu'elle envoie[29].

Le monde des Sephiroth est décrit, par exemple, comme un organisme mystique, symbole qui a l'avantage de fournir au kabbaliste une justification toute prête pour la forme anthropomorphique de l'expression scripturaire. Les deux images les plus importantes qui sont employées sont celles de l'arbre* et celle de l'homme.

« Toutes les puissances divines forment une succession de plans et sont comme un arbre », lisons-nous déjà dans le livre *Bahir*[30] ; grâce à cet ouvrage, d'ailleurs, les kabbalistes du XIIIe siècle, nous l'avons vu, devinrent les héritiers du symbolisme gnostique. Les dix Sephiroth constituent l'Arbre mystique de Dieu ou l'arbre de la puissance divine ; chacune d'elles représente une branche dont la racine commune est inconnue et inconnaissable. Mais l'*En-Sof* n'est pas seulement la Racine cachée de toutes les Racines, il est aussi la sève de l'arbre ; chaque branche représentant un attribut existe non par elle-même mais en vertu de l'*En-Sof*, le Dieu caché. Et cet arbre de Dieu est aussi, pour ainsi dire, le squelette de l'univers ; il pousse à travers la création et étend ses branches dans toutes ses ramifications. Toutes les choses créées qui se trouvent dans le monde n'existent que pour cette raison : quelque

---

* Voir le dessin p. 313.

chose de la puissance des Sephiroth habite et agit en elles.

La comparaison de l'homme est aussi souvent employée que celle de l'arbre. Le terme biblique que l'homme a été créé à l'image de Dieu signifie deux choses pour le kabbaliste ; d'abord, que la puissance des Sephiroth, le paradigme de la vie divine, existe et opère aussi dans l'homme. Secondement, que le monde des Sephiroth, c'est-à-dire le monde de Dieu Créateur, est capable d'être rendu visible sous l'image de l'homme, être créé. De là, il s'ensuit que les membres du corps humain, pour reprendre l'exemple que j'ai déjà donné, ne sont que des images d'un certain mode spirituel d'existence qui se manifeste dans la figure symbolique d'*Adam Kadmon*, l'homme primitif [31]. Car, pour le répéter encore, l'Être divin ne peut être représenté. Tout ce que l'on peut imaginer, ce sont ses symboles. La relation entre l'*En-Sof* et ses qualités mystiques, les Sephiroth, est comparable à la relation entre l'âme et le corps, mais avec cette différence que le corps humain et l'âme diffèrent par leur nature, l'un étant matériel et l'autre spirituel, tandis que, dans le tout organisé de Dieu, les différentes sphères sont substantiellement identiques [32]. Néanmoins, la question de l'essence et de la substance des Sephiroth, que le Zohar n'envisage pas, devint par la suite pour le Kabbalisme théosophique un problème spécial ; mais nous devons renoncer de le considérer ici [33]. La conception de Dieu comme un organisme a eu l'avantage de répondre à la question pourquoi y a-t-il différentes manifestations de la puissance divine, et pourtant l'Être divin est un Tout Absolu. Or la vie organique de l'âme n'est-elle pas la même, cependant la fonction des mains diffère de celle des yeux, etc. [34].

D'autre part, la conception des Sephiroth comme parties ou membres de l'homme mystique conduit à un symbolisme anatomique qui ne recule pas devant les conclusions les plus extravagantes. Ainsi, par

exemple, l'idée des divers aspects de la barbe du « plus ancien » est dite symboliser les diverses ombres de la compassion de Dieu. L'*Idra Rabba* est presque entièrement consacré à un symbolisme de ce genre très radical.

À côté de ce symbolisme organique, d'autres genres d'expression symbolique se présentent au théosophe qui cherche à décrire le royaume de la Divinité. Le monde des Sephiroth est le monde caché du langage, le monde des noms divins. Les Sephiroth sont les noms créateurs que Dieu a appelés dans le monde, les noms qu'il a donnés à Lui-même [35]. L'action et le développement de cette force mystérieuse qui est la semence de toute création n'est, selon l'interprétation du Zohar à propos du témoignage de l'Écriture, rien d'autre qu'un discours. « Dieu a parlé, ce discours est une force qui au début de la pensée créatrice a été séparée du secret de l'*En-Sof* [36] ». Le développement de la vie en Dieu peut être exprimé comme le déroulement des éléments du discours. Cela est vraiment l'un des symboles courants du Zohar. Le monde de l'émanation divine est celui dans lequel la faculté de parler est anticipée en Dieu. Différentes étapes de l'Univers des Sephiroth représentent, selon le Zohar, la volonté abyssale, la pensée, la parole intérieure et inaudible, la voix audible et le discours, c'est-à-dire l'expression de la parole articulée et différenciée [37].

La même conception d'une distinction progressive est inhérente à d'autres symbolismes ; j'aimerais en mentionner seulement un, celui du Je, Vous et Lui. Dieu, dans les profondeurs les plus cachées de ses manifestations, quand il vient, pour ainsi dire, de se lancer dans son travail de création, est appelé Lui. Dieu, dans le déroulement complet de son Être, de sa Grâce et de son Amour par lesquels Lui devient capable d'être connu par la « raison du cœur », et par conséquent d'être exprimé, est appelé « Vous ». Mais Dieu, dans Sa manifestation suprême, là où la

plénitude de son Être trouve son expression finale dans le dernier de Ses attributs qui embrasse tout, est appelé « Je [38] ». C'est l'étape de la véritable individuation, dans laquelle Dieu, en tant que personne dit : « Je » à lui-même. Ce Moi divin, ce « Je », selon les kabbalistes théosophes – et ceci est l'une des doctrines les plus profondes et les plus importantes – est la Chekhina, la présence et l'immanence de Dieu dans le tout de la création. C'est le point où l'homme, en atteignant la compréhension la plus profonde de lui-même, remarque la présence de Dieu. Ce n'est qu'en partant de là et en se tenant, pour ainsi dire, à la porte du royaume divin [39], qu'il avance dans les régions les plus profondes du Divin, dans Son « Vous » et « Lui » et dans les profondeurs du Néant. Pour juger du degré de paradoxe impliqué par ces pensées remarquables et qui ont eu beaucoup d'influence, on doit se souvenir qu'en général les mystiques, en parlant de l'immanence de Dieu dans Sa création, sont inclinés à Le dépersonnaliser : le Dieu immanent devient trop facilement une Divinité impersonnelle. En fait, cette tendance a toujours été l'un des principaux pièges du panthéisme. Plus remarquable encore est le fait que les kabbalistes – et parmi eux tous ceux qui sont inclinés au panthéisme – ont essayé d'éviter cet écueil. En effet, nous l'avons vu, le Zohar identifie la plus haute manifestation de la personnalité de Dieu avec précisément cette étape de Son déploiement qui est la plus proche de l'expérience humaine, manifestation vraiment immanente et mystérieusement présente en chacun de nous.

Néant et Être. Les trois premières étapes de l'évolution des Sephiroth

Parmi les descriptions symboliques de la manifestation de Dieu dans Sa révélation, on doit donner une

attention spéciale à tout ce qui repose sur la conception du Néant mystique. Pour le kabbaliste, le fait fondamental de la création prend place *en* Dieu ; à part cet acte de création, il n'en admet aucun autre digne de ce nom, capable d'être conçu comme différent fondamentalement du premier acte intime et localisé en dehors du monde des Sephiroth. La création du monde, c'est-à-dire la création de toute chose hors du néant, n'est elle-même que l'aspect extérieur de tout ce qui se situe en Dieu lui-même. C'est aussi un mouvement de l'*En-Sof* caché qui passe du repos à la création, et c'est ce mouvement, création et auto-révélation tout ensemble, qui constitue le grand mystère de la théosophie et le point crucial pour la compréhension du but de la spéculation théosophique. Ce mouvement peut être dépeint comme la manifestation de la volonté première, mais le Kabbalisme théosophique emploie souvent la métaphore plus audacieuse du Néant. Le tressaillement ou la fissure par laquelle le Dieu intérieur est extériorisé et la lumière qui brille intérieurement rendue visible, cette révolution de perspective transforme l'*En-Sof*, la plénitude ineffable, en néant. C'est là ce « néant » mystique dont émanent tous les autres degrés de la manifestation progressive de Dieu dans les Sephiroth et que les kabbalistes appellent la plus haute Sephira, ou la « suprême couronne » de la Divinité. Pour employer une autre métaphore, c'est l'abîme qui devient visible dans les brèches de l'existence. Plusieurs kabbalistes qui ont développé cette idée, par exemple Rabbi Joseph ben Shalom de Barcelone (1300), soutiennent que dans chaque transformation de la réalité, dans chaque changement de forme, ou à chaque fois que l'état d'une chose est altéré, l'abîme du néant est traversé et devient visible pendant un instant mystique passager [40]. Rien ne peut changer sans venir en contact avec cette région de l'Être purement Absolu que les mystiques appellent Néant. Pour

décrire l'émergence des autres Sephiroth du sein de la première, le Néant, il faut s'efforcer avec peine de trouver d'une façon ou d'une autre de nombreuses métaphores.

Sous ce rapport, il peut être intéressant d'examiner un *jeu de mots** mystique qui est très proche des idées du Zohar et fut déjà employé par Joseph Gikatila [41]. Le mot hébreu pour néant, *ain*, a les mêmes consonnes que le mot pour Je, *ani* et, comme nous l'avons vu, le « Je » de Dieu est conçu comme l'étape finale dans l'émanation des Sephiroth, cette étape dans laquelle la personnalité de Dieu, dans la synthèse simultanée de toutes les étapes précédentes, se révèle à sa propre création. En d'autres termes, le passage de *ain* à *ani* est symbolique de la transformation par laquelle le Néant passe à travers la manifestation progressive de son essence dans les Sephiroth, dans le Je, processus dialectique dont la thèse et l'antithèse commencent et finissent en Dieu : ce qui est sûrement un exemple remarquable de la pensée dialectique. Ici, comme partout ailleurs, la mystique inclinée à formuler les paradoxes de l'expérience religieuse emploie les procédés dialectiques pour exprimer ce qu'elle veut dire. Les kabbalistes ne sont nullement les seuls partisans de cette affinité entre la pensée mystique et la dialectique.

Dans le Zohar, aussi bien que dans les écrits hébreux de Moïse de Léon, la transformation du Néant en Être est souvent expliquée en employant un symbole particulier, celui du point primordial [42]. Déjà les kabbalistes de l'école de Gérone se servaient de la comparaison du point mathématique, dont le mouvement crée la ligne et la surface, pour illustrer le processus de l'émanation à partir de la « cause cachée [43] ». À cette comparaison, Moïse de Léon

---

* En français dans le texte. *(N.d.T.)*

ajoute le symbolisme du point comme le centre du cercle [44]. Le point central du Néant est le centre mystique autour duquel se cristallisent les processus théogoniques. Étant lui-même sans dimensions et pour ainsi dire placé entre le Néant et l'Être, le point sert à illustrer ce que les kabbalistes du XIIIe siècle appellent « l'Origine de l'Être [45] », ce « Commencement » dont parle le premier mot de la Bible. Les phrases quelque peu pompeuses, qui traduisent l'interprétation du Zohar sur l'histoire de la création, décrivent l'émergence du point primordial, non pas certes à partir du Néant comme le fait remarquer un autre texte, mais à partir de l'aura éthérée de Dieu ; elles peuvent servir d'exemple à l'imagerie mystique de tout l'ouvrage [46] :

« Au commencement, quand la volonté du Roi commença d'agir, il traça des signes dans l'aura divine. Une flamme sombre jaillit du fond le plus intime du mystère de l'Infini, l'*En-Sof ;* comme un brouillard qui donne une forme à ce qui n'en a pas, elle est enfermée dans l'anneau de cette aura, elle n'apparaît ni blanche ni noire, ni rouge ni verte, sans aucune couleur. Mais quand elle commença à prendre de la hauteur et à s'étendre, elle produisit des couleurs rayonnantes. Car au centre le plus intime de cette flamme, jaillit une source dont les flammes se déversent sur tout ce qui est en dessous, caché dans les secrets mystérieux de l'*En-Sof*. La source jaillit, et cependant elle ne jaillit pas complètement, à travers l'aura éthéré qui l'environne. On ne pouvait absolument pas la reconnaître jusqu'à ce que, sous le choc de ce jaillissement, un point supérieur alors caché eût brillé. Au-delà de ce point, rien ne peut être connu ou compris, et c'est pourquoi il est appelé *Rechith*, c'est-à-dire "Commencement", le premier mot de la création [47]. »

Pour le Zohar, comme pour la majorité des autres écrivains kabbalistes, le point primordial s'identifie avec la sagesse de Dieu, *Hokhma*. La sagesse de Dieu

représente la pensée directrice de la Création, conçue comme le point idéal qui jaillit de l'élan de la volonté abyssale. L'auteur étend la comparaison en rapprochant cette sagesse de la semence mystique, qui est semée dans la création[48] ; apparemment, la comparaison ne porte pas seulement sur la subtilité de l'une et de l'autre, mais aussi sur le fait que dans l'une et l'autre existent en puissance, néanmoins d'une manière encore invisible, les possibilités d'un surcroît d'être. Dans la mesure où Dieu apparaît dans la manifestation de la *Hokhma*, Il est connu comme un sage, et dans sa sagesse, l'existence idéale de toutes choses est pour ainsi dire enchâssée ; bien qu'elle ne soit pas encore développée et différenciée, l'essence de tout ce qui existe dérive néanmoins de la *Hokhma*[49] de Dieu. Entre ce mode premier d'existence dans les pensées de Dieu, et le mode le plus concret de la réalité, il n'y a pas de seconde transition ou de passage, point de seconde création à partir de l'incréé au sens théologique.

Dans la Sephira suivante, le point devient un « palais » ou un « bâtiment », allusion à l'idée que de cette Sephira, si elle s'extériorise, procède « la construction » du cosmos[50]. Ce qui était caché et pour ainsi dire replié dans le point, se déplie maintenant. Le nom de cette Sephira, *Bina*, peut être pris pour signifier non seulement « l'intelligence », mais aussi « ce qui divise les choses entre elles », c'est-à-dire la différenciation. Ce qui était précédemment indifférencié dans la sagesse divine existe dans le sein de la *Bina*, « la mère céleste », comme « la pure totalité de toute individuation[51] ». En elle toutes les formes sont déjà préformées, mais encore conservées dans l'unité de l'intellect divin qui les contemple en lui-même.

Dans le passage du Zohar que nous avons cité ci-dessus, l'image du point est déjà liée à une autre image plus dynamique, celle de la source qui jaillit du cœur du Néant mystique. En beaucoup d'endroits, le

point primordial s'identifie directement avec cette source d'où coulent toute béatitude et toutes bénédictions. C'est l'Éden mystique, Éden signifiant littéralement béatitude ou joie ; de là le courant de la vie divine prend sa source et coule à travers toutes les Sephiroth et à travers toute la réalité cachée, jusqu'à ce qu'enfin il tombe dans la « grande mer » de la Chekhina, dans laquelle Dieu déplie le Tout qu'il est lui-même. Les sept Sephiroth qui coulent du sein maternel de la *Bina* sont les sept premiers jours de la création [52]. Ce qui apparaît dans le temps, comme l'époque de la création effective et extérieure, n'est rien que la projection des archétypes des sept Sephiroth inférieures qui, dans une existence où il n'y a pas de temps, sont enchâssées dans l'intériorité de Dieu. On est tenté d'appliquer à cette vie cachée des Sephiroth, dans leur relation à l'*En-Sof*, ces lignes de Shelley [53] :

> La vie, telle une coupole de vitrail,
> irise la blancheur resplendissante de l'Éternité.

Il est vrai que cette suprême entité qui jaillit du Néant, cette entité en Dieu, cette substance de la sagesse divine, repose au-delà de l'horizon de l'expérience humaine. On ne peut pas savoir ce qu'elle est, ni même la voir ; elle précède la division entre le sujet et l'objet de la conscience ; sans cette dualité, il n'y a pas de connaissance intellectuelle, c'est-à-dire aucune connaissance. En décrivant cette division de la conscience divine, le Zohar, dans l'un de ses symbolismes les plus profonds [54], en parle comme d'une manifestation du déploiement progressif de Dieu. Parmi les manifestations de Dieu, il y en a une que les kabbalistes, pour plusieurs raisons, identifient avec la *Bina*, l'Intelligence divine ; en elle, Dieu apparaît comme le sujet éternel, ce terme étant pris dans son sens grammatical, c'est le grand Qui, *Mi*, qui se trouve

à la fin de chaque question et de chaque réponse ; pensée qui évoque l'idée de l'apothéose du penchant juif bien connu à poser des questions. Il y a certaines sphères de la Divinité où l'on peut poser des questions et obtenir des réponses, à savoir les sphères de « ceci et cela », de tous ces attributs de Dieu que le Zohar appelle symboliquement *Eleh*, c'est-à-dire le monde déterminable. À la fin, toutefois, la méditation parvient à un point où il est encore possible de poser la question « qui », mais où il n'est plus possible d'avoir une réponse ; ou plutôt la question elle-même constitue une réponse ; en effet le domaine du *Mi*, du grand Qui, dans lequel Dieu apparaît comme le sujet du développement du monde, peut toujours donner lieu à des questions ; mais la plus haute sphère de la sagesse divine représente quelque chose de positif au-delà de la limite de la possibilité de poser des questions : la pensée abstraite ne peut même pas se le représenter.

Cette idée est exprimée dans un profond symbole : le Zohar et vraiment la majorité des plus anciens kabbalistes se sont demandé la signification du premier verset de la Tora : *Berechith bara Elohim.* « Au commencement Dieu créa » ; qu'est-ce que cela peut signifier ? La réponse est tout à fait surprenante. En voici l'explication[55] : *Berechith*, traduit par le terme « commencement », désigne l'existence première, définie comme la sagesse de Dieu ; ensuite *bara*, « créa » ; c'est le Néant caché qui constitue le sujet grammatical du mot *bara*, émané ou déroulé ; enfin *Elohim* signifie : son émanation est *Elohim* ; Celui-ci est l'objet et non le sujet de la phrase. Qu'est-ce qu'*Elohim* ? *Elohim* est le nom de Dieu, qui garantit l'existence continuée de la création dans la mesure où elle représente l'union du sujet caché *Mi* et de l'objet caché *Eleh*. (Les mots hébreux *Mi* et *Eleh* ont les mêmes consonnes que le mot complet *Elohim.*) En d'autres termes, Elohim est le nom donné à Dieu,

après la disjonction du sujet et de l'objet, mais il y a continuellement passage de l'un à l'autre. Le Néant mystique qui existe avant la division de la première idée en Connaissant et Connu n'est pas regardé par le kabbaliste comme un vrai sujet. Les étapes inférieures de la manifestation de Dieu forment l'objet d'une contemplation humaine continue, mais le plus haut niveau auquel la méditation puisse atteindre est la connaissance de Dieu, c'est-à-dire le *Mi* (Qui) mystique, comme le sujet du développement du monde, cette connaissance ne peut pas dépasser un jet de lumière passager et intuitif, illuminant le cœur humain, comme les rayons du soleil jouent à la surface de l'eau, pour employer une métaphore de Moïse de Léon [56].

La création et sa relation avec Dieu.
Théogonie et cosmogonie.
Tendances panthéistes de l'auteur du Zohar.
La nature originelle de la création

Voilà seulement quelques exemples de la méthode selon laquelle l'auteur du Zohar cherche à décrire en termes symboliques l'univers théosophique de la vie cachée de Dieu. À ce point nous sommes en face du problème du monde extérieur aux Sephiroth ou, en d'autres termes, de celui de la création au sens le plus étroit et de ses relations avec Dieu, problème englobant celui du panthéisme. Dans l'histoire du Kabbalisme, des tendances théistes et panthéistes se disputent la première place. Ce fait est quelquefois obscur parce que les représentants du panthéisme ont généralement essayé de parler le langage des théistes ; les cas d'écrivains qui ont exposé ouvertement leurs opinions panthéistes sont rares [57]. La plupart des textes, et en particulier les écrits classiques de l'école théosophique, contiennent des éléments des deux

tendances. L'auteur du Zohar incline vers un panthéisme ; ce fait est même rendu plus clair par les écrits hébreux de Moïse de Léon, mais on chercherait en vain un aveu de sa fidélité au panthéisme au-delà de quelques vagues formules et de quelques allusions à une unité fondamentale de toutes choses, de toutes les étapes et de tous les mondes. En résumé, son langage est celui d'un théiste et il faut de la pénétration pour amener à la lumière ses intentions cachées et son tréfonds panthéiste.

Nous lisons dans un passage[58] : « Le développement de la création a lieu sur deux plans, un plan supérieur et un plan inférieur ; c'est pourquoi la Tora commence avec la lettre “Beth”, dont la valeur numérique est deux. L'événement le plus bas correspond au plus haut, l'un a produit le monde supérieur (celui des Sephiroth), l'autre le monde inférieur (celui de la création visible). » En d'autres termes, l'œuvre de la création, telle qu'elle est décrite dans le premier chapitre de la Genèse, a un double caractère ; quand elle représente, en un sens mystique, l'histoire de la révélation de Dieu par lui-même et son déploiement dans la vie des Sephiroth, la description est une théogonie ; il est difficile de trouver un terme plus convenable malgré sa résonance mythologique ; dans la mesure où cette théogonie amène à l'existence le monde inférieur, elle signifie la création au sens strict d'une *processio Dei ad extra*, comme l'exprime la définition scolastique ; dans ce seul cas, elle peut être décrite comme une cosmogonie. Les deux mondes diffèrent, comme nous l'apprend la suite du passage cité ci-dessus[59], seulement en ce que l'ordre le plus haut représente l'unité dynamique de Dieu, tandis que le monde inférieur laisse place à la « différenciation et à la séparation ». Pour la description de ce royaume inférieur, le Zohar préfère le terme *alma de-peruda*, le « monde de la séparation[60] ». Dans ce monde existent des choses qui sont isolées les unes des

autres. Mais, et ici la tendance panthéiste se fait jour, pour l'œil qui pénètre plus profondément, cette séparation des choses n'est qu'apparente. « Si l'on contemple les choses dans une méditation mystique, chaque chose se révèle comme une [61]. » Déjà Gikatila emploie la formule : « Il remplit tout être et il est chaque être. »

La théogonie et la cosmogonie ne représentent pas deux actes différents de la création, mais deux aspects du même acte. Sur chaque plan dans le monde de la Merkaba, celui des anges placé en dessous des Sephiroth, dans les divers cieux, et dans le monde des quatre éléments, la création reflète le mouvement intérieur de la vie divine. Les « vestiges » de la réalité intime sont présents même sous l'aspect le plus extérieur des choses [62]. Partout il y a le même rythme, le même mouvement d'ondulations. L'acte qui produit, au-delà et au-dessus du temps, la transformation d'un Dieu caché en un Dieu manifesté, est parallèle à la réalité liée au temps de tout autre monde. La création n'est rien que le développement extérieur de ces forces qui sont actives et vivantes en Dieu Lui-même. Nulle part il n'y a rupture, ni discontinuité. Ainsi les « palais » *(Hekhaloth)* du monde de la Merkaba émanent de la lumière de la *Chekhina* [63], mais celle-ci n'est pas une *creatio ex nihilo* qui à cette étape ne serait plus une métaphore mystique.

L'illustration la plus fréquente de cette doctrine que l'on trouve dans les écrits hébreux de Moïse de Léon est celle de la chaîne et des maillons. Il y a, dans cette chaîne dont les maillons sont représentés par la totalité des différents mondes, différents degrés de chaînons, les uns sont profondément cachés, et d'autres sont visibles de l'extérieur, mais il n'y a rien qui existe isolément. « Chaque chose est liée à une autre jusqu'à l'anneau le plus bas de la chaîne, et la véritable essence de Dieu est au-dessus aussi bien qu'en dessous, dans les cieux et sur la terre, et rien

n'existe en dehors de Lui. C'est ce que les sages veulent signifier quand ils disent : Quand Dieu a donné la Tora à Israël, Il leur ouvrit les sept cieux, et ils virent que là il n'existait rien en réalité que sa gloire ; il leur ouvrit les sept mondes et ils virent qu'il n'y avait là rien que sa gloire ; il ouvrit les sept abîmes devant leurs yeux et ils virent qu'il n'y avait là rien que sa gloire. Méditez sur ces choses et vous comprendrez que l'essence de Dieu est liée à tous ces mondes et que toutes les formes d'existence sont liées les unes aux autres, mais dérivent de l'existence et de l'essence de Dieu[64]. »

Le côté panthéiste de cette conception a ses limites et peut être laissé de côté si c'est nécessaire. Toute existence créée a une certaine sorte de réalité en soi qui la fait apparaître indépendante de ces mondes mystiques d'unité. Mais dans le regard du mystique, les contours séparés des choses s'estompent jusqu'à ce qu'ils ne représentent, aussi, que la Gloire de Dieu et sa vie cachée qui palpite en chaque chose.

Il est vrai que ce n'est pas tout. Comme nous le verrons plus loin, cette existence limitée et isolée des choses séparées n'est pas réellement une composante essentielle du schème divin de la création. Originellement, chaque chose était conçue comme un grand tout, et la vie du Créateur palpitait sans obstacle et sans déguisement dans celle de ses créatures. Chaque chose était dans un rapport mystique direct avec chaque autre, et l'on pouvait saisir son unité directement et sans l'aide de symboles. Seulement la Chute a amené Dieu à devenir « transcendant ». Les résultats cosmiques de cette Chute ont conduit à la perte de l'union primitive et harmonieuse des choses et à l'aspect d'une existence isolée de celles-ci. Toute création était originellement de nature spirituelle et sans l'intervention du mal, elle n'aurait pas pris de forme matérielle. Quand les kabbalistes de cette école décrivent l'état du monde messianique et la

connaissance bienheureuse de l'homme pieux dans un monde purifié de sa souillure, ils insistent sur la restauration de la coexistence originelle et sur la corrélation de toutes les choses [65] : ce fait n'est pas étonnant. Ce qui est à présent réservé au mystique, dont le regard pénètre à travers la coquille extérieure jusqu'au fond de la matière, sera alors la propriété commune de l'humanité dans l'état de rédemption.

Il est vrai qu'en dépit de cette multiformité d'étapes et de manifestations, le théosophe essaie de maintenir l'unité de Dieu et d'éviter le danger d'invoquer une pluralité. Théoriquement il y parvient souvent à l'aide de formules philosophiques ; d'après lui, il n'existe qu'un semblant de différence entre la compassion de Dieu, sa colère, etc., dans l'esprit mais non dans la réalité objective de l'existence de Dieu. En d'autres termes, l'apparence d'une multitude de manifestations est due à l'existence d'un intermédiaire, la créature finie qui perçoit la lumière divine de sa propre façon [66]. Toutefois, il est impossible d'échapper au fait que de telles formules, si ingénieuses qu'elles soient, ne correspondent pas entièrement à l'essence du sentiment religieux particulier qui a trouvé son expression dans la doctrine des Sephiroth.

Comme je l'ai dit précédemment, ces sphères de Dieu conçues d'une manière symbolique dépassent les attributs du théologien ou les méditations et les hypostases que Plotin, dans sa doctrine de l'émanation, a interposées entre l'Absolu et le monde phénoménal. Les Sephiroth de la théosophie juive possèdent une existence propre ; elles forment des combinaisons, elles s'illuminent l'une l'autre, elles montent et descendent. Elles sont loin d'être statiques. Bien que chacune ait sa place idéale dans la hiérarchie, celle qui est placée le plus bas peut apparaître sous un certain aspect comme la plus haute [67]. En d'autres termes, ce que nous trouvons ici est à peu près semblable au processus réel de la vie en Dieu, dont le

théosophe perçoit les fluctuations, si l'on peut appeler perception son expérience ; l'organe de la perception étant, en quelque sorte, le cœur. Concilier ce processus avec la doctrine monothéiste, aussi chère aux kabbalistes qu'elle l'était à chaque juif, devint la tâche des théoriciens de la théosophie kabbalistique. Certes ils s'y appliquèrent courageusement, mais on ne peut pas dire qu'ils aient complètement réussi. Même les plus grands efforts pour établir une synthèse complète, par exemple, celle faite par Moïse Cordovero de Safed [68], ont laissé un noyau réfractaire à toute rationalisation. Il est impossible d'éviter la conclusion suivante : le problème était insoluble dès le commencement ; en effet, la mystique originellement perçoit un aspect de Dieu qui est au-delà de la rationalité et devient paradoxal au moment où il est traduit en mots. L'auteur du Zohar aborde rarement de façon directe ce problème. Le monde théosophique des Sephiroth est si réel pour lui qu'il est, selon lui, perceptible dans presque chaque mot de la Bible. Les symboles et les images qui servent à le décrire sont pour lui, après tout, plus que de simples métaphores. Il n'est pas seulement un mystique qui est à la recherche d'expressions pour décrire son expérience irrationnelle. Il est cela aussi, et l'on peut déceler dans maint passage frappant, l'origine du symbole mystique, décrite par E. Récéjac dans son *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (1897). Mais, en même temps, le Zohar, qui représente vraiment l'ensemble du Kabbalisme théosophique, reflète pour l'âme un très ancien héritage, et il serait exagéré de dire que cet héritage mythique a partout été intégré avec succès dans la doctrine du monothéisme.

Imagerie mythique dans la pensée kabbalistique. Le problème du symbolisme sexuel

Quelques-uns de ces symboles mythiques fournissent un exemple particulièrement frappant de la façon dont la pensée juive naturelle devint indissolublement mêlée aux éléments mythiques primitifs. Cela est vrai par-dessus tout du symbolisme sexuel. Le fait est bien connu, ces régions très profondes de l'être humain liées à la vie sexuelle jouent un rôle important dans l'histoire de la mystique. À quelques exceptions près, la littérature mystique abonde en images érotiques. Même la relation mystique avec Dieu est souvent décrite comme l'amour entre l'âme et Dieu ; la mystique chrétienne en particulier s'est signalée par la façon dont elle a poussé cette métaphore à l'extrême. Un fait à noter est celui-ci : cette interprétation particulière de la relation de l'homme avec Dieu ne joue guère de rôle dans les documents de la Kabbale la plus ancienne et principalement de la Kabbale espagnole. On peut remarquer en passant que les anciens kabbalistes n'interprétèrent jamais le Cantique des Cantiques comme un dialogue entre Dieu et l'âme, et n'en firent pas une description allégorique du chemin qui conduit à l'*unio mystica* ; cette dernière interprétation est commune aux mystiques chrétiens, depuis l'école de Bernard de Clairvaux. L'école mystique de Safed au VIe siècle fut la première à diriger son attention sur ce fait [69].

Pour les kabbalistes, il est vrai, et pour les hassidim d'Allemagne, l'amour envers Dieu est un sujet d'une très grande importance. À maintes reprises, le Zohar revient à ce problème d'une double attitude envers Dieu, celle de l'amour et celle de la crainte [70]. Comme Eléazar de Worms, dont il connaissait sans doute les écrits, ainsi que les traités mystiques similaires sur la morale, Moïse de Léon, aussi, postule l'identité de la

crainte la plus profonde avec l'amour le plus pur. Toutefois, même dans les descriptions les plus excessives, le caractère de cet amour reste celui de l'amour d'un enfant pour son père ; il n'est jamais la passion de l'amant pour sa bien-aimée. Ici les kabbalistes d'Espagne diffèrent radicalement des hassidim de l'Allemagne qui, comme nous l'avons vu, n'hésitent pas à franchir ce pas final. Le Zohar, dans sa description du sort de l'âme après la mort, parle d'une ascension de l'âme dans les régions les plus hautes jusqu'à ce qu'enfin elle entre dans la « demeure de l'amour ». Là le dernier voile tombe et l'âme se tient pure et sans revêtement devant son maître. Mais ce n'est pas la chambre nuptiale de la mystique chrétienne contemporaine : « Telle une fille », pour citer le Zohar, l'âme reçoit le baiser de son père comme la marque et le sceau de l'état le plus élevé de la béatitude [71].

Il n'y a qu'un seul exemple dans lequel le Zohar mentionne, en termes de symbolisme sexuel, la relation d'un mortel avec la Divinité (pour être exact), celui de la Chekhina. Cette exception est fournie par Moïse, l'homme de Dieu ; de lui et de lui seul, il est dit dans une phrase typique qu'il est uni intimement à la Chekhina [72]. Ici, pour la première fois, la relation continuelle avec la Divinité est dépeinte en termes d'un mariage mystique entre Moïse et la Chekhina. De certains passages dans le Midrach où il est fait mention du terme de la relation sexuelle de Moïse avec son épouse, après que celui-ci a été gratifié d'un rapport personnel avec Dieu « face à face », Moïse de Léon a tiré cette conclusion : pour lui, le mariage avec la Chekhina a pris la place du mariage terrestre.

Dans tous les autres exemples, les kabbalistes évitent d'employer l'imagerie sexuelle pour décrire la relation entre l'homme et Dieu ; ils ne montrent aucune semblable hésitation quand ils en arrivent à décrire la relation de Dieu à Lui-même, dans le monde des Sephiroth. Le mystère du sexe, tel qu'il

apparaît au kabbaliste, a une signification extrêmement profonde[73]. Ce mystère de l'existence humaine est uniquement pour lui un symbole de l'amour entre le « Je » divin et le « Vous » divin, le Saint, béni soit-il et sa Chekhina. Le ἱερὸς γάμος, c'est-à-dire « l'union sacrée » du Roi et de la Reine[74], l'époux et l'épouse célestes, pour nommer seulement quelques symboles, est le fait central dans toute la chaîne des manifestations divines dans le monde caché. En Dieu, il y a une union de l'actif et du passif, une procréation et une conception, dont sont dérivées toute la vie et la béatitude du monde.

L'imagerie sexuelle est employée à maintes reprises et sous toutes les variations possibles. L'une des images employées pour décrire le déploiement des Sephiroth les dépeint, je l'ai déjà dit ci-dessus, comme le fruit de la procréation mystique, dans lequel le premier rayon de la lumière divine est aussi le premier germe de la création ; car le rayon qui émerge du Néant est pour ainsi dire semé dans « la mère céleste », c'est-à-dire dans l'Intellect divin et de son sein jaillissent les Sephiroth, comme le Roi et la Reine, le fils et la fille. Nous percevons obscurément derrière les images mystiques les dieux mâles et femelles de l'Antiquité, anathèmes pour le pieux kabbaliste[75].

La neuvième Sephira, *Yesod*, de laquelle coulent dans la Chekhina toutes les Sephiroth les plus hautes, unies ensemble dans l'image du Roi, est interprétée comme la force vivante procréatrice et dynamique qui agit dans l'univers. Hors des profondeurs cachées de cette Sephira, s'écoule la vie divine dans l'acte de la procréation mystique. Le signe sacré de la circoncision est une preuve pour le kabbaliste que dans les limites de la sainte loi, ces forces ont leur juste place. On ne peut nier que toute cette sphère exerce une forte fascination sur l'esprit de l'auteur du Zohar. Le caractère mythique de sa pensée est plus fortement

prononcé dans ces passages que dans d'autres et cela est très significatif. Il faut noter que le Zohar emploie d'une façon saillante le symbolisme phallique en rapport avec les spéculations sur la Sephira *Yesod* ; ce n'est pas le moindre problème psychologique si l'on considère l'attachement strict de l'auteur aux conceptions les plus religieuses de la vie et de la croyance juives [76]. Naturellement, il y a ici une large place pour une interprétation psychanalytique ; la facilité avec laquelle cette méthode peut être appliquée au sujet n'est que trop apparente, mais il y a peu d'espoir, à mon avis, que l'on puisse de cette manière répandre la lumière sur ce sujet. Une tentative d'interpréter « l'Érotisme de la Kabbale » en termes psychanalytiques a été faite effectivement [77], mais l'auteur n'a pas dépassé les clichés courants que bien des adhérents de l'école semblent malheureusement regarder comme une réponse suffisante aux problèmes de cette nature.

Il est certain que dans le Zohar cette forme de symbolisme nous met en présence d'une expression beaucoup plus inflexible que celle qu'elle revêt dans tout autre document littéraire du Kabbalisme espagnol ; toutefois, elle se retrouve jusqu'à un certain point dans l'ensemble de cette littérature. Nous considérons évidemment ici un trait caractéristique spécial à notre auteur et il n'est pas surprenant que ce caractère ait soulevé la critique des adversaires du Kabbalisme. Un exemple de son radicalisme se trouve dans l'un des passages les plus sublimes du livre, là où il décrit la fin de son héros, Siméon ben Yohai. La mort vient à lui au moment où, après un long monologue sur les mystères les plus profonds, il conclut par une description symbolique de la « sainte union » à Dieu, description dont le caractère violent et paradoxal peut à peine être surpassé [78]. Ici, comme partout ailleurs, une analyse impartiale de ce phénomène serait d'une importance plus grande pour comprendre le Zohar que la dénonciation éloquente de ces prétendues

obscénités que Graetz et d'autres détracteurs de ce « livre de mensonges » ont cru découvrir. Des accusations de cette sorte détruisent à la fois la moralité et le dessein du Zohar et ne sont guère pertinentes, même en ce qui touche la forme littéraire de la présentation. Par-dessus tout, ces détracteurs ignorent complètement le problème présenté par la résurrection de la mythologie au cœur du judaïsme mystique, dont le Zohar est le représentant classique. Sans aucun doute, l'auteur est allé plus loin dans l'emploi de l'araméen, et sous le couvert de la pseudépigraphie, que dans ses écrits hébreux dans lesquels ces tendances trouvent une expression beaucoup plus modérée. Mais c'est précisément ce langage du Zohar relativement libre qui nous permet de pénétrer plus profondément dans son esprit, alors que la majorité des écrits de cette école nous refusent cette possibilité.

La nouvelle idée de la Chekhina, comme élément féminin en Dieu et comme Communauté mystique d'Israël

Sous ce rapport, l'attention doit se porter par-dessus tout sur la nouvelle signification donnée à l'idée de la Chekhina. Ce fait de rétablir une ancienne conception représente vraiment l'un des éléments constitutifs les plus importants du Kabbalisme. Dans toutes les nombreuses références à la Chekhina, dans le Talmud et les Midrachim, il n'y a aucune allusion à ce que la Chekhina représente l'élément féminin en Dieu. J'ai déjà mentionné dans la seconde conférence l'ouvrage d'Abelson sur ce sujet. Pas une seule métaphore n'emploie des termes comme Princesse, Matrone, Reine, ou Épouse pour décrire la Chekhina. Il est vrai que ces termes se rencontrent souvent quand on fait mention de la Communauté d'Israël dans sa relation à Dieu, mais pour ces écrivains la

Communauté n'est pas encore devenue l'hypostase mystique de quelque force divine ; elle est simplement la personnification du véritable Israël. Dans aucun passage, il n'y a un dualisme avec la Chekhina, tel celui en Dieu de l'élément féminin, étant opposé au « Saint, béni soit-il », élément masculin. L'introduction de cette idée est l'une des innovations les plus importantes et les plus durables du Kabbalisme. Si cette idée a été admise en dépit de la difficulté évidente de la concilier avec la conception de l'unité absolue de Dieu, et si aucun autre élément du Kabbalisme n'a obtenu un tel degré d'approbation populaire, c'est la preuve que ce dualisme répondait à un besoin religieux ancré profondément. J'ai déjà suggéré, dans la première conférence, que les mystiques, malgré toutes leurs tendances aristocratiques, étaient les vrais représentants de la religion vivante et populaire des masses et que le secret de leur succès résidait dans ce trait. Non seulement pour les philosophes mais aussi bien pour les Talmudistes stricts, dans la mesure où ils ne furent pas eux-mêmes des mystiques, la conception de la Chekhina comme l'élément féminin en Dieu était l'une des principales pierres d'achoppement quand ils abordaient le système kabbalistique. C'est une preuve en faveur de la vitalité de cette idée, qu'en dépit de l'opposition de forces puissantes, elle ait fait partie de la profession de foi de larges cercles parmi les communautés juives d'Europe et de l'Orient.

Des traces de cette conception se trouvent déjà dans le livre *Bahir*, le plus ancien document de la pensée kabbalistique, dont j'ai déjà commenté en plusieurs endroits sa relation aux sources gnostiques primitives[79]. Ce fait est une preuve de plus, si toutefois il est besoin de preuve, que, loin d'être chrétienne, cette idée appartenait originellement à la sphère de la mythologie païenne. Dans les spéculations gnostiques sur les éons masculins et féminins,

c'est-à-dire les puissances divines qui constituent le monde du *pleroma*, de la « plénitude de Dieu », cette pensée a pris une nouvelle forme ; c'est sous cet aspect qu'elle a été connue des premiers kabbalistes, grâce à des fragments dispersés. Les comparaisons employées dans le livre *Bahir* pour décrire la Chekhina sont extrêmement révélatrices sous ce rapport. Pour quelques gnostiques, la « Sophia la plus basse », le dernier éon sur le bord du *pleroma*, représente la « fille de la lumière » qui tombe dans l'abîme de la matière. En parallèle à cette idée, la Chekhina, comme la dernière des Sephiroth, devient « la fille », dont la demeure est « la forme de la lumière », et qui cependant doit errer dans des terres lointaines[80]. Divers autres motifs ont aidé à compléter la peinture de la Chekhina telle qu'elle se présente dans le Zohar ; par-dessus tout, elle s'est identifiée maintenant avec la « Communauté d'Israël » ; sorte d'église invisible, représentant l'idée mystique d'Israël dans sa relation avec Dieu et dans sa bénédiction, mais aussi dans sa souffrance et son exil. Elle n'est pas seulement la Reine, la fille et l'épouse de Dieu[81], mais encore la mère de tout individu en Israël. Elle est la vraie « Rachel qui pleure ses enfants », mais dans une fausse interprétation remarquable d'un passage du Zohar, la Chekhina qui pleure dans son exil devient, pour le Kabbalisme postérieur, « la beauté qui n'a plus d'yeux[82] ». Elle apparaît alors aux kabbalistes visionnaires sous les traits d'une femme ; ainsi Abraham Halevi, disciple de Luria, en 1571, la vit au pied du mur des Lamentations à Jérusalem comme une femme vêtue de noir et pleurant sur le mari de sa jeunesse[83]. Dans le monde symbolique du Zohar, cette nouvelle conception de la Chekhina comme le symbole de l'« éternel féminin[84] » occupe une place d'une immense importance et apparaît sous une variété infinie de noms et d'images. Elle marque la sphère qui s'ouvre en premier à la méditation du

mystique, l'entrée dans cette intimité de Dieu que le Zohar exprime très souvent par le terme *raza de-mehemanutha*, « le mystère de la foi », c'est-à-dire un domaine qui ne dévoile son secret qu'à ceux qui l'approchent dans un esprit d'entière dévotion [85].

L'homme et sa chute. Morale kabbalistique

L'union de Dieu et de la Chekhina constitue la véritable unité de Dieu qui se trouve au-delà de la multiplicité de Ses divers aspects, *Yihud*, comme les kabbalistes l'appellent. Originellement, selon le Zohar, cette unité était permanente et continue. Rien ne troublait l'union bienheureuse des rythmes de l'existence divine dans la grande mélodie de Dieu. Également, rien ne troublait » d'abord le contact permanent de Dieu avec les mondes de la création, dans lesquels palpitait sa vie divine, et rien surtout n'empêchait son contact avec le monde humain.

Dans son état paradisiaque originel, l'homme avait une relation directe avec Dieu. Comme Moïse de Léon l'exprime souvent, en employant une formule plus ancienne : L'homme est une synthèse de toutes les forces spirituelles qui ont agi dans l'œuvre de la création [86]. Il reflète, comme nous l'avons vu, dans son organisme l'organisme caché de la propre vie de Dieu. Toutefois, il faut noter une importante modification : l'homme était originellement un être purement spirituel [87]. La forme éthérée qui le circonscrivait et qui plus tard se transforma dans les organes de son corps différait entièrement, quant à sa nature, du corps actuel. C'est au péché que le corps doit son existence corporelle, à cause de la pollution de toute la matière par le poison du péché. Le péché, sujet sur lequel les mystiques juifs ont prodigué beaucoup de réflexion, a détruit la relation immédiate entre l'homme et Dieu et par suite il a aussi en quelque sorte affecté la vie de

Dieu dans sa création. C'est seulement maintenant que la distinction entre le Créateur et la création est devenue un problème. Pour citer Joseph Gikatila : « Au commencement de la création, le point central de la Chekhina était dans les régions les plus basses. Et parce que la Chekhina était située en dessous, le ciel et la terre étaient un et dans une parfaite harmonie. La source jaillit et les cours d'eau, par lesquels le contenu des régions supérieures coule vers les régions les plus basses, sont encore actifs, intacts et libres ; et c'est ainsi que Dieu a rempli toute chose depuis le haut jusqu'en bas. Mais quand vint Adam et qu'il pécha, l'ordre des choses se changea en désordre, et les cours d'eau célestes furent rompus [88]. »

J'ai dit que les mystiques ont été très profondément intéressés par le problème du péché et, surtout, par la nature et la signification de la chute d'Adam, et que ce problème fut amplement discuté dans la littérature kabbalistique. Cela est vrai, mais avec une seule exception, celle du Zohar. Tandis que les kabbalistes de Gérone traitent en détail ce sujet et que plusieurs membres du cercle de Moïse de Léon semblent aussi avoir une prédilection pour ce problème, les passages se rapportant à la question du péché originel sont rares dans le Zohar et surtout dans ses parties principales. De plus, ces passages sont composés avec une certaine réserve, or il est difficile d'affirmer que l'auteur ait apporté une semblable prudence dans les autres doctrines fondamentales de la Kabbale. La façon dont ce sujet est traité dans le Zohar est pauvre et contraste tout à fait avec la profusion avec laquelle le problème a été discuté dans l'œuvre kabbalistique de la même époque, appelée *Ma'arekhet Ha-Elohut*, « Hiérarchie Céleste ». Cette déficience n'est pas accidentelle ; il est évident que l'auteur du Zohar considérait le sujet comme aussi dangereux que s'il touchait cette grande question ; où et comment l'unité de la vie de Dieu a-t-elle été trouvée et d'où vient la faille qui

est manifeste maintenant dans tout l'univers ? En fait, dans le *Midrach Ha-Neelam*, l'auteur en révèle la raison par son silence ou sa réserve, en mettant dans la bouche d'Adam des plaintes amères contre ces kabbalistes qui se laissent aller à trop de bavardage sur le mystère de sa chute. Pourquoi révéler un secret que la Tora a laissé sans le dévoiler, pourquoi ne pas se contenter seulement d'allusions, surtout quand on parle au peuple ? Le secret doit être gardé à l'intérieur du cercle des initiés. D'autre part, dans le *Midrach Ha-Neelam* aussi bien que dans les autres parties du Zohar, Siméon ben Yohai fait allusion aux différentes explications de ce mystère et ne laisse vraiment pas le moindre doute que son opinion soit essentiellement la même que celle des kabbalistes mentionnés précédemment. Pour cacher ses vues ésotériques, l'auteur les accompagne d'explications tout à fait rationnelles qui sont plus étonnantes dans le Zohar et ne contiennent rien de la principale interprétation gnostique. Cette interprétation dit que les Sephiroth furent révélées à Adam sous la forme de l'Arbre de vie et de l'Arbre de la connaissance, c'est-à-dire la Sephira du milieu et la dernière ; au lieu de garder leur unité originelle et par suite d'unifier les sphères de « la vie » et de « la connaissance », et d'apporter le salut au monde, Adam, au contraire, les a séparées l'une de l'autre et s'est appliqué à adorer la Chekhina seulement, sans reconnaître son union avec les autres Sephiroth. Ainsi il a interrompu le courant de vie qui coule d'une sphère à l'autre et a mis une séparation dans le monde.

À partir de ce moment, il y a eu une mystérieuse fissure, non pas vraiment dans la substance de la Divinité, mais dans sa vie et dans son action. Cette doctrine a été complètement entourée de réserves, mais sa signification dans son fond est assez claire. Sa recherche a mené à la conception de ce que les kabbalistes appellent « l'exil de la Chekhina[89] ». Ce n'est

qu'après la restauration de l'harmonie originelle dans l'acte de la rédemption, quand tout occupera de nouveau la place qu'il avait originellement dans le schème divin des choses, « que Dieu sera un et son nom un », selon les termes bibliques, véritablement et pour toujours [90].

Dans l'état présent du monde qui n'est pas racheté, cette fissure qui empêche l'union continuelle de Dieu et de la Chekhina [91] est en quelque sorte contrecarrée et atténuée par l'acte religieux d'Israël : la Tora, les *mitswoth* et la prière. L'effacement de la souillure, la restauration de l'harmonie, c'est la signification de l'œuvre hébraïque du *Tikkun*, terme employé par les kabbalistes après la période du Zohar, pour montrer la tâche de l'homme dans le monde. Dans l'état de la rédemption, toutefois, « la perfection sera en haut et en bas, et tous les mondes seront unis dans un seul lien ».

Dans la communauté d'Israël, dont la vie du monde reflète le rythme caché de la loi universelle révélée dans la Tora, la Chekhina est immédiatement présente, car la Communauté terrestre d'Israël a été formée d'après l'archétype de la Communauté mystique d'Israël qui est la Chekhina. Tout ce qui est fait par l'individu ou la communauté dans la sphère du monde se reflète d'une façon magique dans la région supérieure, c'est-à-dire dans la plus haute réalité qui brille à travers les actes de l'homme. Pour citer une expression courante du Zohar : « L'impulsion d'en bas *(itharuta dil-tata)* appelle celle d'en haut [92]. » La réalité terrestre réagit mystérieusement sur la réalité céleste car tout, y compris l'activité humaine, a ses « racines profondes [93] » dans le royaume des Sephiroth. L'impulsion qui est à l'origine d'une bonne action guide le flot de bénédiction qui jaillit de la surabondance de la vie dans les Sephiroth jusqu'aux canaux mystérieux qui mènent dans un monde plus bas et extérieur. Le dévot, dit encore le Zohar, met

par ses actes un lien entre la Tora visible et pratique et celle qui est invisible et mystérieuse.

La suprême valeur religieuse que le Zohar, en commun avec tout le Kabbalisme espagnol, place au centre de son système éthique est le *devekuth*, l'attachement continuel ou l'adhésion à Dieu, cette relation directe qui, je l'ai déjà mentionnée dans une conférence antérieure, remplace presque totalement l'expérience extatique précédente [94]. Bien que le *devekuth* soit définitivement une valeur contemplative, il ne s'affirme point par des modes de conscience spéciaux ou anormaux. De fait, selon Moïse ben Nahman, d'une génération avant le Zohar, le vrai *devekuth* peut se réaliser dans la vie normale de l'individu au sein de la communauté [95]. Par conséquent, il est capable d'être transformé en une valeur sociale, c'est un point d'une grande importance dans l'influence subséquente du Kabbalisme sur la morale populaire. Toutes les autres valeurs de l'éthique kabbalistique : crainte de Dieu, amour de Dieu, pureté de la pensée, chasteté, charité, étude de la Tora, pénitence et prière, sont mises en relation avec cet idéal très haut et tirent de celui-ci leur signification ultime. On peut dire que les vertus que j'ai mentionnées représentent les actes méritoires auxquels le Zohar attache une importance spéciale. Ensemble elles constituent un idéal qui unit, par une revalorisation mystique, les vertus du pauvre et du dévot d'une manière intéressante aussi du point de vue de l'éthique sociale.

En harmonie avec cette tendance, le Zohar, pour la première fois dans l'histoire du judaïsme rabbinique [96], met un accent spécial sur la glorification de la pauvreté comme valeur religieuse. F. I. Baer a suggéré que ce point de vue reflète l'influence du mouvement populaire mené par le groupe radical des franciscains, connu sous le nom de « Spirituels » qui se répandit dans l'Europe du Sud au XIIIe siècle et trouva en

Espagne son représentant le plus éminent en Pierre Olivi, durant les années mêmes où le Zohar fut écrit. Quels que soient les faits, il est indéniable que la glorification de la pauvreté que l'on trouve dans les Psaumes fut rejetée dans l'ombre et s'estompa dans le développement postérieur du judaïsme rabbinique jusqu'à sa renaissance dans le *Sepher Hassidim* d'une part, et dans le Zohar d'autre part. Pour le mystique, les pauvres sont « les vases brisés de Dieu », pour citer la métaphore courante que l'on cherche en vain dans l'ancien Midrach [97]. Cette identification spirituelle du pauvre et du dévot trouve son expression profonde dans le fait que Moïse de Léon, dans ses écrits hébreux, emploie le même terme pour le pauvre que celui qu'il emploie très souvent dans le Zohar pour les mystiques, les vrais dévots : ils sont *bne hekla de-malka*, la vraie « Cour » de Dieu [98].

Dans la *Raya Mehemna*, écrite très peu après le Zohar, ces tendances sont systématisées en une critique spirituelle radicale de la société juive contemporaine. Le Zohar, bien qu'il ne tire pas cependant de telles conséquences [99], contient déjà une interprétation des pensées théosophiques dans lesquelles la qualité de pauvreté est attribuée à la Chekhina, en d'autres termes Dieu lui-même dans la dernière de ses manifestations : la Chekhina est pauvre car « elle n'a rien d'elle-même », mais seulement ce qu'elle reçoit du courant des Sephiroth [100]. Les aumônes dont le pauvre vit reflètent d'une manière symbolique cet état mystique de la Chekhina. Le « juste » ou l'homme droit, le *Zaddik* du Zohar, par conséquent, est celui qui atteint l'état du *devekuth* avec Dieu. Ce n'est pas un hasard si, parmi les valeurs éthiques glorifiées par les kabbalistes, celles d'une nature purement intellectuelle, à part l'étude de la Tora, sont presque entièrement absentes. Dans cette conception de la morale mettant beaucoup plus en relief l'élément volontaire

que l'élément intellectuel, les kabbalistes s'avèrent très proches de la foi religieuse du peuple ordinaire.

Pour répéter ce que j'ai dit auparavant, le symbolisme sexuel du Zohar reflète l'influence de deux tendances différentes. Dans la mesure où il montre une attitude positive envers la fonction de la vie sexuelle, dans les limites prescrites par la loi divine, on peut dire qu'il représente un caractère profondément juif. La chasteté est vraiment l'une des valeurs les plus hautes du judaïsme ; Joseph, qui par sa chasteté « a maintenu le pacte », est regardé par le Midrach et la Kabbale comme le prototype de l'homme droit, le vrai *Zaddik*[101]. Mais à aucun moment l'ascétisme sexuel ne fut élevé à la dignité d'une valeur religieuse et les mystiques ne font pas exception. Le premier commandement de la Tora : « Soyez féconds et multipliez-vous » était trop profondément ancré dans leurs esprits. Le contraste avec d'autres formes de la mystique est assez frappant pour qu'il soit digne de le mentionner : la mystique non juive, qui glorifia et propagea l'ascétisme, finit quelquefois par transplanter l'érotisme dans la relation de l'homme à Dieu. Le Kabbalisme, d'autre part, fut tenté de découvrir en Dieu lui-même le mystère du sexe. Pour le reste, il rejeta l'ascétisme et continua de regarder le mariage non pas comme une concession à la fragilité de la chair, mais comme l'un des mystères les plus sacrés. Chaque vrai mariage est une réalisation symbolique de l'union de Dieu et de la Chekhina. Dans un traité sur « l'union de l'homme avec la femme » qui fut attribué plus tard à Nahmanide, Joseph Gikatila a donné une interprétation similaire de la signification mystique du mariage[102]. Les kabbalistes ont déduit de Gen. IV, 1 : « Et Adam connut Ève sa femme » que « connaître » signifie toujours la réalisation d'une union, que ce soit celle de la sagesse (ou raison) et de l'intelligence, ou celle du Roi et de la Chekhina. Ainsi la connaissance elle-même a reçu une qualité érotique

sublime dans ce nouveau système gnostique, et on insiste souvent sur ce point dans les écrits kabbalistiques[103].

La nature du mal. Le Zohar et Jakob Böhme

Nous trouvons le même mélange curieux de tendances mystiques et mythiques dans l'interprétation du Zohar sur la nature du mal. Le chrétien ancien et le gnostique juif du Moyen Âge se sont tous deux posé la question, *unde malum ?* Quelle est la source du mal ? Pour l'école théosophique du Kabbalisme qui, en plus d'une ressemblance précise de point de vue, était par certaines voies en relation historique avec le gnosticisme, ce fut vraiment une question fondamentale. Quand on la considère, comme je me propose de le faire maintenant, on est de plus en plus étonné de la différence entre les raisons religieuses et intellectuelles. Pour l'intelligence, la question n'est pas du tout un réel problème. Tout ce qui est nécessaire, c'est de comprendre que le mal est relatif, bien plus, qu'il n'existe pas réellement. Cela fait, il a cessé d'exister, ou l'intelligence l'imagine ainsi, tandis que la conscience religieuse demande que le mal soit effectivement vaincu. Cette exigence est fondée sur la conviction profonde que le pouvoir du mal est réel et que l'esprit, conscient de ce fait, refuse de se contenter des tours de force intellectuels, si brillants soient-ils, qui essaient d'écarter l'existence de quelque chose dont la réalité ne fait pas de doute.

C'est aussi la position des théoriciens du mal dans l'ancienne Kabbale, des mystiques comme Isaac ben Jacob Hacohen de Soria, Moïse ben Simon de Burgos[104], Joseph Gikatila et Moïse de Léon. Le Zohar lui-même présente différentes tentatives de solution qui ont ceci de commun : elles affirment toutes la réalité du mal. D'ailleurs, l'auteur du Zohar

considère souvent les aspects variés du mal, tels le mal métaphysique, l'état imparfait de tous les êtres, le mal physique, l'existence de la souffrance dans le monde, et le mal moral dans la nature humaine ; cependant quelquefois il insiste spécialement sur ce dernier. La tâche de ramener la conception du mal dans l'école théosophique du Kabbalisme à une brève formule est rendue difficile par le fait que ses adhérents n'avancent pas une seule théorie mais en exposent plusieurs. Quelquefois l'existence du mal est identifiée avec celle d'un domaine métaphysique, plein d'obscurité et de tentation, et qui existe indépendamment de la méchanceté humaine ; en d'autres occasions, nous voyons que la perversité de l'homme actualisa le mal en puissance, c'est-à-dire que l'homme s'est écarté du Divin. En fait, le mal moral, selon le Zohar, est toujours quelque chose qui devient séparé et isolé, ou bien qui entre dans une relation pour laquelle il n'est pas fait. Le péché détruit toujours une union ; une séparation funeste de ce genre était immanente aussi au péché originel ; en voici le résultat : le fruit a été séparé de l'arbre, ou, selon un autre kabbaliste, l'Arbre de vie s'est trouvé écarté de l'Arbre de la connaissance [105]. Si l'homme tombe dans un tel état d'isolement, s'il cherche à garder son propre soi au lieu de rester dans la structure originelle de toutes les choses créées, dans lesquelles lui aussi a sa place, alors cet acte d'apostasie a pour fruits une présomption démiurgique en la magie ; par elle, l'homme essaie de prendre la place de Dieu et de joindre ce que Dieu a séparé [106]. Le mal ainsi crée un monde irréel de faux contextes [107], après avoir détruit ou abandonné le réel.

Toutefois, les causes fondamentales du mal sont encore plus profondes que tout cela ; en fait elles sont liées, selon une doctrine zoharique importante, à l'une des manifestations ou Sephiroth de Dieu. Cela demande une explication. La totalité des puissances divines forme un tout harmonieux, et tant que

chacune d'entre elles reste en relation avec les autres, elle est sacrée et bonne. Cela est vrai aussi de la qualité de la stricte justice, de la rigueur et du jugement en Dieu et par Dieu, qui est la cause fondamentale du mal. La colère de Dieu est symbolisée par sa main gauche tandis que sa miséricorde et son amour auxquels elle est intimement liée sont appelés sa main droite. L'une ne peut pas se manifester sans entraîner l'autre. Ainsi l'attribut de jugement rigoureux représente le grand feu de la colère qui brûle en Dieu mais est toujours tempéré par sa miséricorde. Quand il cesse d'être tempéré, quand il éclate sans mesure avec une extrême violence et rompt avec l'attribut de miséricorde, alors il s'éloigne de Dieu et en même temps se transforme radicalement dans le mal, dans la Gehenne et dans le monde ténébreux de Satan [108].

Il est impossible de passer sur le fait que cette doctrine dont la profondeur fascinante est indéniable a trouvé un parallèle tout à fait remarquable dans les idées du grand théosophe Jakob Böhme (1575-1624), le cordonnier de Görlitz dont les pensées ont exercé une si grande influence sur tant de chrétiens mystiques du XVIIe et du XVIIIe siècle, surtout en Allemagne, en Hollande et en Angleterre. La doctrine de Böhme sur les origines du mal, qui a obtenu un tel retentissement, porte vraiment tous les traits de la pensée kabbalistique. Lui aussi définit le mal comme un principe sombre et négatif de la colère de Dieu, bien qu'il soit transfiguré en lumière dans l'organisme théosophique de la vie divine. En général, si l'on fait abstraction des métaphores chrétiennes dans lesquelles il a essayé, du moins en partie, d'exprimer ses intuitions, Böhme, plus qu'aucun autre mystique chrétien, montre l'affinité la plus étroite avec le Kabbalisme précisément là où il est le plus original. Il a, pour ainsi dire, redécouvert complètement le monde des Sephiroth. Il est possible, naturellement, qu'il ait assimilé délibérément les éléments de la

pensée kabbalistique après les avoir connus, dans la période qui suit ses illuminations, grâce à des amis qui, à l'inverse de lui, étaient savants. En tout cas, le rapport entre ses idées et celles de la Kabbale théosophique fut tout à fait évident pour ses partisans depuis Abraham von Franckenberg (mort en 1652) jusqu'à Franz von Baader (mort en 1841), et c'est la littérature moderne qui a obscurci ce sujet. F.C. Œtinger, l'un des derniers partisans de Böhme, relate dans son autobiographie que dans sa jeunesse il demanda à Francfort-sur-le-Main au kabbaliste Koppel Hecht (mort en 1729) comment il arriverait le mieux à comprendre le Kabbalisme, et Koppel Hecht le renvoya à un auteur chrétien qui, dit-il, parlait du Kabbalisme plus ouvertement que le Zohar. « Je lui demandais ce qu'il voulait dire et il me répondit : Jakob Böhme – et il me parla alors des parallèles entre ses métaphores et celles de la Kabbale. » Il n'y a aucune raison de douter de l'authenticité de cette histoire. Il serait bon de rappeler aussi qu'à la fin du XVII[e] siècle un disciple de Jakob Böhme, Johann Jacob Spaeth, était si impressionné par cette affinité étonnante avec le Kabbalisme qu'il se convertit même au judaïsme.

Pour revenir à notre sujet, on voit que la cause métaphysique du mal réside dans un acte qui transforme la catégorie du jugement en un absolu. Comme je l'ai dit auparavant, le Zohar ne donne pas de réponse tout à fait sans équivoque aux questions de savoir pourquoi cette transformation a lieu, si elle a sa racine dans l'essence du processus théosophique, ou si son origine se trouve dans le péché humain. Les deux idées sont mêlées ; en somme, l'auteur semble incliner vers la première : le mal est survenu dans le monde, non pas en raison de la chute d'Adam qui actualisa la présence du mal alors en puissance, mais en raison du décret selon lequel le mal a une réalité en soi. Ce fut aussi la doctrine du gnosticisme : le mal est par sa

nature même, indépendant de l'homme ; il fait partie de la structure du monde ou plutôt de l'existence de Dieu. Cette pensée conduit le Zohar à interpréter le mal comme une sorte de résidu ou de refus du processus organique de la vie cachée. Cette idée particulière, qui est en soi une conséquence audacieuse de l'interprétation de Dieu comme un organisme vivant, a trouvé diverses expressions dans une variété de comparaisons. De même que l'arbre ne peut exister sans écorce, ou le corps humain sans faire couler « de sang impur », de même aussi, tout ce qui est démoniaque a sa racine quelque part dans le mystère de Dieu [109]. L'incompatibilité de ces diverses explications ne semble pas avoir frappé l'auteur du Zohar qui ne voit aucune contradiction à employer alternativement des métaphores métaphysiques, physiques ou biologiques. L'une de ces métaphores a prédominé dans le Kabbalisme postérieur. Elle consiste à considérer le mal comme la *Kelipa*, ou « l'écorce » de l'arbre cosmique [110] ou « la coquille » de la noix. (La noix comme symbole de la Merkaba a été empruntée par le Zohar aux écrits d'Eléazar de Worms.)

Il est vrai que plusieurs kabbalistes de cette école ont avancé une autre théorie selon laquelle le mal représente une incursion illégitime dans le royaume divin de la lumière, et cette incursion est devenue mauvaise pour la seule raison que ce qui est bon à son juste rang essaie d'usurper une place qui n'est pas la sienne. Ainsi pensa Joseph Gikatila qui insista beaucoup sur cette question [111]. Le Zohar, d'autre part, présente un point de vue tout à fait différent ; selon son auteur, le mal est vraiment ce qui a une place prescrite, mais en soi il est mort, il ne vient à la vie que pour les raisons suivantes : ou bien un rayon de lumière, si faible soit-il, est tombé de la Sainteté de Dieu sur lui [112], ou bien il est nourri et vivifié par le péché de l'homme [113] ; par lui-même, il est simplement le résidu mort du processus de la vie. Une étincelle de

la vie de Dieu brûle même en Sammaël [114] la personnification du mal, « l'autre côté » ou « le côté gauche [115] ». Ce monde démoniaque et sinistre du mal qui forme le côté sombre de tout ce qui vit et le menace du dedans, exerce un attrait particulier sur l'auteur du Zohar. La comparaison entre le peu d'attention accordée à ces idées dans le *Midrach Ha-Neelam* et l'*embarras de richesses** que nous rencontrons dans les parties écrites plus tard révèlent clairement l'influence progressive de ces idées sur sa pensée. Il est vrai que ces spéculations philosophiques et gnostiques, y compris la conception du mal comme les vestiges d'un monde primitif qui a existé avant que Dieu ne l'ait détruit [116], sont mêlées à des idées moins compliquées. Ainsi nous lisons par exemple que, loin d'être enraciné dans un processus théogonique ou cosmogonique, le mal est là simplement pour accroître les chances de l'homme ; parce que Dieu a désiré la liberté de l'homme, il a décrété l'existence du mal, afin qu'il puisse prouver sa force morale en le surmontant [117].

Psychologie du Zohar. Unité de la théosophie, de la cosmologie et de la psychologie

Le point de vue kabbalistique sur la nature de l'homme et l'essence du péché est naturellement en rapport étroit avec la théorie de l'âme exprimée dans le Zohar. La connexion intime entre la cosmogonie et la psychologie dans tous les systèmes gnostiques est si bien connue que son apparition dans le Zohar surprend à peine. Dans une hymne mystique, Moïse ben Nahman a décrit la naissance de l'âme dans les

---

* En français dans le texte. *(N.d.T.)*

profondeurs des sphères divines d'où jaillit sa vie. Car l'âme aussi est une étincelle de la vie divine et porte en elle la vie des étages divins qu'elle a traversés. Voici les paroles de Nahmanide [118] :

> Dès l'origine du temps, à travers les éternités,
> J'étais parmi ses trésors cachés.
> Du néant il m'a fait sortir mais à la fin des temps
> Je serai rappelé par le Roi.
>
> Ma vie jaillit de la profondeur des sphères
> Qui donnent ordre et forme à l'âme ;
> Les forces divines l'édifient et la nourrissent
> Puis elle est conservée dans le palais du Roi.
>
> Il a fait briller sa lumière – pour la faire naître –
> Dans les sources cachées, à droite et à gauche
> L'âme a descendu l'échelle du ciel
> De la fontaine primordiale de Siloam au jardin du [Roi [119].

La psychologie du Zohar présente un mélange spécial des deux doctrines soutenues par certaines écoles de la philosophie médiévale. La première fait une distinction entre l'âme végétative, animale et rationnelle, trois étages que la doctrine aristotélicienne a regardés comme les différentes facultés d'une seule âme, tandis que les partisans de Platon au Moyen Âge furent inclinés à les penser comme trois entités différentes. La seconde qui fut généralement soutenue par les philosophes arabes et vulgarisée parmi les juifs par Maïmonide est basée sur la conception de « l'intellect acquis ». Selon ce point de vue, la faculté rationnelle, latente dans l'esprit, s'actualise dans le processus de la connaissance et cette réalisation de l'intelligence est le guide exclusif de l'immortalité [120]. À cette doctrine, le Zohar donne une tournure kabbalistique. Il garde la distinction entre trois agents spirituels : *Néphech* ou vie ; *Rouakh* ou esprit ; et *Nechama* ou l'âme pure ; mais il abandonne

l'idée que ceux-ci représentent trois facultés différentes de l'âme. Plutôt, tous les trois sont déjà présents d'une façon latente dans le premier, la *Néphech*, et les plus hauts degrés correspondent aux puissances nouvelles et plus profondes que l'âme du dévot acquiert par l'étude de la Tora et par des actions méritoires.

En particulier, *Nechama*, « l'âme sainte », ne peut être réalisée que par le dévot parfait qui, pour l'auteur du Zohar, est identique au kabbaliste ; c'est seulement en pénétrant dans les mystères de la Tora, c'est-à-dire grâce à la réalisation mystique de ses puissances cognitives que le kabbaliste l'acquiert [121]. La *Nechama* est la puissance intuitive la plus profonde qui mène aux mystères de Dieu et de l'univers. Il est donc naturel que la *Nechama* soit aussi conçue comme une étincelle de la *Bina*, l'intelligence divine elle-même [122]. En l'acquérant, le kabbaliste ainsi réalise quelque chose de divin dans sa propre nature. Les théories détaillées de façons différentes, relatives aux fonctions, aux origines et aux destinées des trois âmes de l'homme sont obscures et quelquefois contradictoires, aussi bien que confuses ; ce n'est pas mon intention, ici, de les analyser, mais il convient peut-être de noter qu'en somme, notre auteur soutient que seule la *Néphech*, l'âme naturelle donnée à tout homme, est capable de péché : la *Nechama*, l'étincelle divine intime de l'âme est au-delà de la faute. Dans ses écrits hébreux, Moïse de Léon pose alors la question : Comment est-il possible à l'âme de souffrir dans l'enfer, alors que la *Nechama* est substantiellement semblable à Dieu, car Dieu, par conséquent, semble infliger un châtiment à Lui-même [123] ? La solution de ce problème, qui éclaire le fond de panthéisme dans son système, est que, dans l'acte de pécher, la *Nechama*, l'élément divin, abandonne l'homme et sa place est prise par un esprit impur qui vient du « côté gauche », établit sa demeure dans l'âme et souffre seul

les tourments du châtiment. La *Nechama* elle-même n'est pas affectée, et si elle descend en enfer, c'est seulement pour guider vers la lumière quelques âmes souffrantes. Dans le Zohar, la punition de l'âme après la mort est aussi, d'une façon semblable, réservée à la *Néphech*, et dans certains passages, elle est étendue au *Rouakh*, mais jamais à la *Nechama*[124].

L'histoire du sort de l'âme après la mort, de la récompense et du châtiment, de la béatitude du dévot et des tourments du pécheur, en un mot l'eschatologie de l'âme est le dernier des grands problèmes que l'auteur a traités[125]. Le rapport de ce problème avec les pensées fondamentales de sa théosophie est vague, mais sa vive imagination produit constamment de nouvelles variations sur le thème dont l'explication détaillée remplit une partie considérable du Zohar. Prise dans son ensemble, la doctrine exposée par l'auteur, est tout à fait solide. Comme tous les kabbalistes, il enseigne la préexistence de toutes les âmes depuis le commencement de la création. En effet, il va jusqu'à affirmer que les âmes préexistantes étaient déjà préformées dans leur pleine individualité, tandis qu'elles étaient encore cachées dans le sein de l'éternité. « Depuis le jour où il est arrivé à Dieu de créer le monde, et même avant qu'il ne fût réellement créé, toutes les âmes des justes étaient cachées dans l'idée divine, chacune dans sa forme particulière. Quand il forma le monde, elles furent actualisées et se tinrent devant Lui avec leurs formes variées dans les hauteurs suprêmes (encore dans le monde des Sephiroth), et c'est seulement alors qu'il les plaça dans un lieu de trésor situé dans le Paradis supérieur[126]. » Là les âmes vivent dans un vêtement purement céleste, jouissant des bénédictions de la vision béatifique. Leur marche depuis la sphère des Sephiroth jusqu'au royaume paradisiaque, qui est déjà en dehors de Dieu, est interprétée comme une conséquence de « l'union mystique du Roi et de la Chekhina[127] ». Mais déjà dans cet état

préexistant, il y a des différences et des gradations dans la position des âmes.

À plus d'une occasion, nous lisons le récit de « l'audience » donnée à l'âme par Dieu [128], avant sa descente dans un corps humain et l'engagement pris par l'âme de compléter sa mission sur terre par des actes pieux et une connaissance mystique de Dieu. Avec ses bonnes actions, *mitswoth*, bien plus avec les jours pendant lesquels elle accomplit quelque chose de bien, comme l'indique la description poétique, l'âme durant son séjour sur terre tisse le vêtement mystique qu'elle doit porter après la mort dans le Paradis inférieur [129]. Cette notion de vêtements célestes des âmes a un attrait tout spécial pour l'auteur. Seules les âmes des pécheurs sont « nues », ou en tout cas le vêtement d'éternité qu'elles tissent dans le temps et hors du temps a « des trous ». Après la mort, les diverses parties de l'âme, ayant accompli leur mission, retournent à leur lieu originel, mais celles qui ont péché sont amenées au tribunal et sont purifiées dans « le fleuve de feu » de la Géhenne, ou bien, dans le cas des pécheurs les plus invétérés, elles sont brûlées [130].

Ici la doctrine de la transmigration, *Gilgul*, joue aussi un rôle. On la rencontre d'abord dans le livre *Bahir* [131]. À moins qu'elle ne remonte aux sources littéraires de ce dernier ouvrage, il est raisonnable de supposer que les kabbalistes de Provence, qui écrivirent ou éditèrent le livre *Bahir*, la doivent à l'influence des Cathares ; cette principale force religieuse domina en Provence jusqu'en 1220, c'est-à-dire durant les années qui virent la naissance du Kabbalisme. L'hérésie cathare, qui fut écrasée après une croisade sanglante, a représenté une forme postérieure et atténuée du Manichéisme ; elle se rattache à la doctrine de la métempsycose que l'Église a condamnée comme hérétique [132]. Il faut se souvenir toutefois que, pour les premiers kabbalistes la métempsycose n'était pas la

destinée générale de l'âme, mais, selon le Zohar, elle était une exception provoquée par les offenses contre la procréation [133]. Celui qui n'a pas obéi au premier commandement de la Tora prend une nouvelle existence dans une nouvelle demeure corporelle, peu importe que celle-ci soit considérée comme un châtiment ou une chance de réhabilitation. Ainsi l'institution du lévirat est expliquée par la théorie de la transmigration. Si le frère du mort se marie avec la veuve, il « reprend » l'âme du mari décédé. Il la reforme et cette âme devient un nouvel esprit dans un nouveau corps [134]. D'autre part, Moïse de Léon, à la différence des premiers kabbalistes, semble avoir désapprouvé la théorie de la transmigration dans des formes non humaines d'existence. Une telle transmigration est mentionnée comme une punition dans le cas de certains péchés par Menahem de Recanati (1300), qui cite plusieurs détails sur ce point tirés des « kabbalistes modernes ». Toutefois, la conception de la métempsycose comme une forme générale de la rétribution divine n'est pas inconnue à la tradition kabbaliste primitive [135]. La contradiction fondamentale entre les idées de châtiment en enfer et celles de la métempsycose, deux formes de rétribution, qui au sens strict s'excluent mutuellement, est atténuée dans le Zohar par le fait que l'idée de châtiment proprement dit est ramenée à celle des tourments en enfer.

Pris dans son ensemble, le point de vue spirituel du Zohar peut se définir comme un mélange de théologie théosophique, de cosmogonie mythique, de psychologie, et d'anthropologie mystiques. Dieu, l'univers et l'âme ne mènent pas des existences séparées, chacun à son propre plan. L'acte originel de la création ne connaît rien en fait d'une division si tranchée qui, comme nous l'avons vu, a été le fruit cosmique du péché de l'homme. L'interrelation étroite de ces trois êtres, Dieu, l'univers et l'âme, que nous trouvons dans le Zohar est aussi caractéristique de tout le

Kabbalisme postérieur. Une référence à l'un entraîne imperceptiblement une allusion à l'autre. Les kabbalistes postérieurs ont quelquefois essayé de les considérer séparément, mais quand il s'agit du Zohar, son attrait fascinant pour l'esprit est dans une large mesure liée à sa manière unique de composer ces trois éléments en un ensemble coloré qui n'est pas sans poser de grands problèmes.

CHAPITRE VII

Isaac Luria et son école

L'Exode d'Espagne et ses conséquences religieuses. Le Kabbalisme sur le chemin du Messianisme. Propagande apocalyptique par les kabbalistes. Le caractère et la fonction du nouveau Kabbalisme

Après l'Exode d'Espagne, le Kabbalisme subit une complète transformation. Une catastrophe de cette dimension, qui a déraciné l'une des principales branches du peuple juif, ne peut s'être produite sans affecter chaque sphère de la vie et du sentiment juifs. Dans le grand soulèvement matériel et spirituel de cette crise, le Kabbalisme a prétendu à une domination spirituelle dans le judaïsme. Ce fait est devenu tout à fait évident, quand le Kabbalisme se transforma d'une doctrine ésotérique en une doctrine populaire.

Quand les juifs furent chassés d'Espagne en 1492, la forme kabbalistique de la mystique juive était arrivée au terme d'un certain degré de son évolution. Les principaux courants du Kabbalisme aux XIIe et XIIIe siècles avaient achevé leur cours à la fin du XIVe et au début du XVe siècle. Cela coïncida avec le

commencement de la persécution des juifs en Espagne et l'apparition du judaïsme marrane en 1391 ; la littérature du XVe siècle reflète un relâchement manifeste de la pensée et de l'expression religieuses.

Les kabbalistes du temps formèrent un petit groupe d'ésotériques qui ont peu désiré répandre leurs idées [1] et qui auraient été les derniers à promouvoir un mouvement capable d'introduire des changements radicaux dans la vie juive, ou de transformer ses rythmes. Seuls deux mystiques isolés, les auteurs de la *Raya Mehemna* et du livre *Pelia*, ont rêvé d'une révolution mystique dans la vie juive, et rien n'a répondu à leur appel [2]. Le Kabbalisme était alors essentiellement le privilège de l'initié qui prend le chemin d'une pénétration toujours plus profonde dans les mystères de Dieu. Cette attitude se remarquait surtout dans l'ancienne Kabbale, et sa « neutralité » à l'égard de toutes les tendances messianiques, tout en n'étant pas totale, était très nette. Cette indifférence relative à l'hypothèse que le cours de l'histoire pouvait être en quelque sorte raccourci par des procédés mystiques était due au fait qu'originellement les mystiques et les apocalyptiques avaient orienté leurs pensées dans une direction inverse. Les kabbalistes concentrèrent toutes leurs puissances intellectuelles et sensibles, non pas sur la fin messianique du monde, sur l'étape finale du développement de l'univers, mais plutôt sur son commencement. Ou, en d'autres termes, dans leur spéculation, ils considéraient davantage la création que la rédemption. La rédemption devait être achevée, non en s'élançant dans une tentative pour précipiter les crises historiques et les catastrophes, mais plutôt en reprenant le chemin qui conduit aux tout premiers commencements de la création et de la révélation ; au point où le développement du monde (l'histoire de l'univers et de Dieu) commença de se dérouler en un système de lois. Celui qui a connu le

chemin par lequel il est arrivé peut espérer éventuellement revenir sur ses pas.

Les méditations mystiques des kabbalistes sur la théogonie et la cosmogonie ont ainsi produit un mode non messianique et individualiste de rédemption et de salut. C'est dans l'harmonie, dit un kabbaliste du XIVe siècle [3], que se trouve la rédemption. D'après ces méditations, l'histoire a été purifiée de sa souillure, depuis que les kabbalistes ont cherché à retrouver leur chemin vers l'unité originelle, vers l'état cosmique antérieur à la première Ruse de Satan, dont ils furent contraints d'identifier les conséquences avec le cours de l'histoire. Par suite d'un nouvel élément émotionnel, la Kabbale a absorbé l'intensité du messianisme et elle est devenue un facteur apocalyptique puissant ; en effet, en retraçant le développement spirituel jusqu'aux ultimes fondements de l'existence, elle a pu être regardée en soi comme la rédemption ; dans le sens où le monde retournera ainsi à l'unité et à la pureté de son commencement. Ce retour au point de départ cosmogonique, conçu comme le but central de la Kabbale, ne s'est pas toujours effectué par les méditations silencieuses et solitaires de l'individu, qui n'ont et ne peuvent avoir aucune relation avec les événements extérieurs.

Après la catastrophe de l'expulsion d'Espagne qui changea d'une façon si radicale l'aspect extérieur de la Kabbale, sinon son contenu intérieur, il devint possible aussi de considérer le retour au point de départ de la création comme le moyen de précipiter la catastrophe finale du monde. Celle-ci se passerait quand ce retour aurait été réalisé par beaucoup d'individus, unis dans un même désir de la « fin » du monde. Après un grand choc émotionnel, l'absorption du mystique individuel se serait transformé, par une sorte de dialectique mystique, en une aspiration religieuse de toute la communauté. Dans cet événement, ce qui est resté caché sous le doux aspect du *Tikkun* (effort

pour la perfection du monde) se révélerait alors comme une arme puissante, capable de détruire toutes les forces du mal ; et une telle destruction aurait été en soi équivalente à la rédemption.

Si les calculs, les idées et les visions messianiques ne sont pas une partie essentielle de l'ancienne Kabbale, cependant celle-ci n'en a été en aucune façon dépourvue et il n'est pas permis d'inférer que le Kabbalisme, dans son ensemble, méprisait le problème de la rédemption « en notre temps ». S'il l'a traité ainsi, quand il l'a étudié, il l'a fait d'une manière surérogatoire. Le trait typique des aspects catastrophiques de la rédemption, que les kabbalistes connaissaient bien, est le fait terrifiant que, longtemps avant 1492, quelques écrivains kabbalistes déclarèrent que cette année catastrophique était l'année de la rédemption [4]. Toutefois, 1492 n'apporta aucune libération d'en haut mais un exil encore plus cruel ici-bas. La conscience que la rédemption signifiait à la fois la libération et la catastrophe pénétra le nouveau mouvement religieux si profondément qu'elle peut être considérée comme l'envers des tendances apocalyptiques qui prédominaient dans la vie juive.

Les effets concrets et les conséquences de la catastrophe de 1492 ne se confinèrent en aucune façon chez les juifs de l'époque. En fait, le processus historique, déclenché par l'expulsion d'Espagne, a demandé plusieurs générations, presque un siècle entier pour s'effectuer complètement. C'est seulement par degrés que ses implications redoutables pénétrèrent les régions toujours plus profondes de l'être. Ce processus a permis aux éléments apocalyptiques et messianiques du judaïsme de se fondre avec les aspects traditionnels du Kabbalisme. La dernière époque devint aussi importante que la première ; au lieu de revenir à l'aube de l'histoire, ou plutôt à ses antécédents métaphysiques, les nouvelles doctrines insistèrent sur les étapes finales du processus

cosmologique. Le pathétique du messianisme envahit la nouvelle Kabbale et ses formes classiques d'expression, comme ne le fit jamais le Zohar ; le « commencement » et la « fin » furent liés ensemble.

Les contemporains de l'Expulsion devinrent surtout conscients des problèmes concrets que celle-ci créait, mais non de ses conséquences profondes pour la pensée religieuse et son expression théologique. Pour les exilés d'Espagne, le caractère catastrophique de la « Fin » fut de nouveau très clair. Mobiliser et libérer toutes les forces capables de précipiter la « Fin » représenta une fois de plus le but principal des mystiques. La doctrine messianique, qui jusqu'à présent avait intéressé les apologètes, devint pour un temps matière à propagande agressive. Les compendiums classiques dans lesquels Isaac Abarbanel codifia les doctrines messianiques du judaïsme, quelques années après l'Expulsion, furent aussitôt suivis de nombreuses lettres, traités, homélies et écrits apocalyptiques, dans lesquels les répercussions de la catastrophe atteignirent leur expression la plus vigoureuse. Dans ces écrits, où les auteurs eurent beaucoup de peine à mettre un lien entre l'Expulsion et les anciennes prophéties, on insista très fortement sur le caractère rédempteur de la catastrophe de 1492. Les douleurs de l'enfantement de l'ère messianique par lesquelles l'histoire doit « se terminer » ou (comme les apocalyptiques le voudraient) « s'effondrer », auraient, par conséquent, pris naissance avec l'Expulsion [5].

La figure finement gravée et expressive d'Abraham ben Eliezer Halevi à Jérusalem, agitateur infatigable et exégète des événements « gros » de la rédemption, est typique d'une génération de kabbalistes ; pour celle-ci, l'abîme apocalyptique s'est ouvert, mais sans engloutir les catégories traditionnelles de la théologie mystique, ou sans la transformer [6], comme il est arrivé plus tard. La force émotionnelle et l'éloquence d'un

prédicateur du repentir se combinèrent ici avec une passion pour interpréter d'une façon apocalyptique l'histoire et la théologie historique ; mais la croyance selon laquelle la rédemption était proche empêcha les expériences violentes de l'Expulsion d'être transmuées en concepts religieux essentiels, alors que l'on s'en souvenait encore vivement. Or, c'est graduellement, lorsque l'Expulsion cessa d'être considérée dans une lumière rédemptrice et se dessina avec plus de netteté dans son caractère catastrophique, que les flammes s'élevèrent de l'abîme apocalyptique et incendièrent les vastes champs du monde juif jusqu'à ce qu'elles atteignent finalement la théologie mystique du Kabbalisme et la refondent. La nouvelle Kabbale qui se constitua, en se transformant et en se fondant dans la « Communauté des Dévots » à Safed, garda les marques durables de l'événement auquel elle devait son origine. Car le catastrophique une fois implanté comme une semence fertile dans le cœur de cette nouvelle Kabbale, ses enseignements devaient nécessairement conduire à cette autre catastrophe, qui devint tout à fait aiguë avec le mouvement sabbatien.

La tendance qui prévalut dans les cercles kabbalistiques, excités par la propagande apocalyptique, et dans les groupes influencés par eux, se reflète d'une manière plus révélatrice dans deux travaux anonymes : le *Sepher Ha-Meshiv*, le « Livre des Révélations », et le *Kaf Ha-Ketoreth*, le « Censeur », écrit vers 1500 et gardé sous forme de manuscrit [7]. Le premier est un commentaire sur la Tora et le second un commentaire sur les Psaumes. Les deux auteurs ont essayé d'imposer des significations apocalyptiques à chaque mot des Écritures. On prétendit que les Écritures avaient soixante-dix « faces » et manifestaient une face différente à chaque génération, avec un mode varié de discours. Dans leur génération respective, chaque mot de la Bible fut rapporté à

l'Exil et à la Rédemption. Les Écritures devinrent interprétées complètement comme une série de symboles des événements préliminaires, des tristesses et de l'œuvre de la rédemption, que ces auteurs envisagèrent très vivement comme une catastrophe.

L'auteur du *Kaf Ha-Ketoreth*, en particulier, prit une position tout à fait radicale. Employant les expressions d'une précision mystique avec lesquelles les kabbalistes lurent la Bible, il donna des significations apocalyptiques extraordinaires aux mots des Psaumes, et considéra le Psautier comme un recueil de textes de la catastrophe millénaire et messianique. De plus, il développa une théorie très audacieuse des Psaumes qu'il considéra comme des hymnes apocalyptiques et insista sur le réconfort que ces hymnes procurent à ceux qui adorent[8]. La fonction mystérieuse de ces hymnes véritables était de servir d'armes magiques qui devaient agir dans le combat final ; ces armes étaient douées du pouvoir illimité de purifier et de détruire, et capables ainsi d'annihiler toutes les forces du mal. Vus dans cette lumière, les mots des Psaumes se présentèrent, telles « des épées tranchantes dans la main d'Israël et des armes mortelles[9] » ; le Psautier lui-même fut considéré comme étant à la fois un livre de chants de guerre et un arsenal d'armes pour « la suprême guerre ». Avant le combat apocalyptique final dans lequel on doit se servir de ces armes, l'immense pouvoir apocalyptique, latent dans les mots des Psaumes, se manifestera sous la forme d'un réconfort ; il sera réellement l'éclat et le jaillissement mystérieux des feux apocalyptiques dans leurs profondeurs. Le bien-être est le symbole classique d'un délai. Même le délai de la consommation finale, si indésirable soit-il, est une force salutaire. Le bien-être fraye le chemin pour le combat apocalyptique. Mais une fois que le pouvoir absolu des paroles divines jaillira de dessous le revêtement agréable de la méditation et de la promesse,

« toutes les forces se transformeront », comme l'auteur l'exprime dans le langage de la dialectique apocalyptique.

Un sentiment aussi profond pour la signification religieuse des catastrophes était destiné, après l'achèvement de la phase aiguë apocalyptique, à être transféré dans des régions plus solides et plus substantielles et, là, à lutter pour son expression. Cette expression se réalisa dans les changements considérables de perspectives sur la vie et dans les nouvelles conceptions religieuses avec lesquelles la Kabbale de Safed prétendit dominer le monde juif et le domina en fait longtemps.

Les exilés d'Espagne crurent intensément dans les réalités infernales de l'Exil ; cette croyance devait détruire l'illusion selon laquelle il était possible de vivre en paix sous la sainte Loi en Exil. Elle s'exprima dans une insistance vigoureuse sur le caractère fragmentaire de l'existence juive ; elle s'appuya sur des vues mystiques et des dogmes pour expliquer ce caractère fragmentaire avec ses paradoxes et ses tensions. Ces vues obtinrent une audience toujours plus large, à mesure que se firent sentir de plus en plus les effets sociaux et spirituels du mouvement qui prit son origine ou dans la catastrophe de 1492 ou bien dans la propagande apocalyptique de la Kabbale attachée à cet événement. La vie fut conçue comme l'existence en Exil et dans une contradiction intérieure ; les souffrances de l'Exil furent rattachées aux doctrines centrales kabbalistiques sur Dieu et sur l'homme. Les émotions soulevées par ces souffrances ne furent pas adoucies et apaisées, mais stimulées et avivées. Les ambiguïtés et les inconsistances d'une existence « sans rachat », qui se reflétèrent dans les méditations sur la Tora et la nature de la prière, amenèrent cette génération à poser d'ultimes valeurs qui différèrent largement de celles de la théologie rationaliste du Moyen Âge ; la simple raison de cette attitude n'était-elle pas

que l'idéal religieux, affirmé par cette génération, n'avait aucune relation avec une échelle de valeurs basée sur un point de vue intellectuel ? Aristote a représenté l'essence du rationalisme pour les esprits juifs ; toutefois, sa voix qui n'a pas encore perdu sa résonance, même dans le Kabbalisme médiéval, en dépit de son passage par une variété d'intermédiaires, a commencé alors à ne plus être entendue, car les esprits s'étaient mis à l'unisson de la nouvelle Kabbale. Les livres des philosophes juifs devinrent « des livres démoniaques [10] ».

La mort, le repentir et la renaissance furent les trois grands événements dans la vie humaine par lesquels la nouvelle Kabbale cherchait à placer l'homme dans une union bienheureuse avec Dieu. L'humanité était menacée, non seulement par sa propre corruption, mais par celle du monde qui a pris son origine dans la première fissure de la création, quand le sujet et l'objet se séparèrent. Mais, grâce à son insistance sur la mort et la renaissance (renaissance ou bien dans le sens de la réincarnation ou bien due au progrès spirituel causé par le repentir), la propagande kabbalistique, à travers laquelle le nouveau Messianisme cherchait à se frayer un chemin, devint plus directe et plus populaire. Cette propagande modela les nouvelles attitudes et les coutumes sociales qui prirent leur origine à Safed, non moins que les nouveaux systèmes et les théologoumènes sur lesquels elles reposaient. Il y avait un ardent désir de surmonter l'Exil en aggravant ses tourments, en savourant son amertume à l'extrême (jusqu'à la nuit de l'Exil de la Chekhina elle-même), et en concentrant la force contraignante du repentir de la communauté entière. (Le Zohar a promis la rédemption si seulement une seule communauté juive se repentait de tout son cœur [11]. L'intensité de la croyance en cette promesse se manifesta à Safed, alors même que la tentative elle-même échoua [12].) Les efforts pour raccourcir ou finir

l'Exil par une action mystique organisée prirent assez souvent un caractère social ou même politique. Toutes ces tendances, qui se manifestèrent dans le théâtre même de la rédemption – Eretz Israël – reflètent clairement les circonstances dans lesquelles la Kabbale devint la voix authentique du peuple, dans la crise produite par le bannissement hors d'Espagne.

Les horreurs de l'Exil se ressentirent dans la doctrine kabbalistique de la métempsycose, qui gagna alors une immense popularité, en insistant sur les diverses étapes de l'exil de l'âme. Le destin le plus redoutable qui puisse tomber sur l'âme, beaucoup plus horrible que les tourments de l'enfer, c'était d'être « rejetée » ou « mise à nu », état excluant ou la reviviscence ou même l'admission en enfer. Un exil aussi absolu était le pire cauchemar pour l'âme qui envisageait son drame personnel dans les termes de la destinée tragique de tout le peuple. La privation absolue d'un foyer fut le symbole sinistre d'une impiété absolue, d'une dégradation morale et spirituelle extrême. L'union avec Dieu ou le bannissement absolu devinrent les deux pôles entre lesquels s'élabora un système offrant aux juifs la possibilité de vivre sous la domination de la loi qui cherche à détruire les forces de l'Exil.

Ce nouveau Kabbalisme est tout entier dans son programme de faire pénétrer ses doctrines dans la communauté, et de préparer cette dernière à la venue du Messie [13]. Sur les pinacles sublimes de la pensée spéculative, soutenue par les sources profondes de la contemplation mystique, ce nouveau kabbalisme ne promulgua jamais une philosophie pour échapper à la foule insensée ; il ne se contenta pas du triage aristocratique d'une minorité d'élus, mais il se mit en devoir de rendre son enseignement populaire. Longtemps, il obtint un succès surprenant. Une comparaison des traités et des écrits moraux et édifiants, typiquement populaires, avant et après 1550, révèle le fait que,

jusqu'alors et durant la première moitié du XVIe siècle, ce type de littérature populaire ne montrait aucune trace d'influence kabbalistique. Après 1550, la majorité de ces écrivains propagèrent les doctrines kabbalistiques. Dans les siècles qui suivirent, presque tous les traités marquants sur des questions morales furent écrits par des mystiques ; à l'exception de Moïse Hayim Luzzatto dans son « Chemin des Justes », *Mesilath Yesharim*, leurs auteurs ne firent aucune tentative pour dissimuler ce fait. Le *Tomer Deborah* de Moïse Cordovero, le *Rechith Hokhma* d'Élie de Vidas [14], le *Sepher Haredim* d'Eliezer Azikri, les *Shaare Kedusha* de Hayim Vital, le *Shne Luhoth Ha-Berith* d'Isaïe Horovitz, le *Kav Ha-Yashar* de Zevi Koidanover, pour ne mentionner que quelques-uns d'une longue liste d'écrits similaires entre 1550 et 1750, jouèrent tous leur rôle dans la diffusion du message religieux de la Kabbale dans chaque foyer juif.

Son centre à Safed, en Palestine.
Moïse Cordovero et Isaac Luria.
Leurs personnalités. Extension
du Kabbalisme lurianique. Israël Sarug

La plus importante période dans l'histoire de l'ancienne Kabbale est liée à la petite ville espagnole de Gérone en Catalogne, où tout un groupe de mystiques se montra très actif dans la première moitié du XIIIe siècle ; ce groupe réussit aussi le premier à familiariser les cercles influents des juifs espagnols avec la pensée kabbalistique. Ce fut principalement leur héritage spirituel qui a été mis en évidence dans le Zohar. De la même façon, la petite ville de Safed, dans la haute Galilée, devint le centre du nouveau mouvement kabbalistique, quarante ans après l'Exode d'Espagne. Là, les doctrines particulières de

ce mouvement furent d'abord formulées et, de cet endroit, elles commencèrent leur marche victorieuse à travers le monde juif.

Si étrange que cela puisse sembler, les idées religieuses des mystiques de Safed, qui ont exercé une si vaste influence, n'ont pas été jusqu'à ce jour véritablement explorées [15]. Le fait est que tous les savants qui suivirent Graetz et Geiger furent inclinés à choisir l'école de Luria comme cible à leur attaque. D'où l'on peut lire dans notre littérature historique à quel point Isaac Luria a nui profondément au judaïsme, mais il n'est pas facile d'y découvrir ce que Luria pensait effectivement. Le système mystique, dont l'influence sur l'histoire juive n'a pas été certainement moins grande que celle du « Guide des égarés » de Maïmonide, fut considéré par le rationalisme du XIX[e] siècle comme un sujet plutôt sans saveur. Ce point de vue est périmé. On trouve une précieuse introduction à cette interprétation dans l'essai remarquable de Schechter, « Safed in the Sixteenth Century », où l'auteur décrit les caractéristiques générales du mouvement et, plus particulièrement, quelques-unes des figures principales [16]. Mais Schechter, après avoir dit : « Je ne prétends pas être initié dans la science de l'invisible [17] », se refuse avec soin de donner une analyse des idées mystiques. C'est ici que notre tâche commence réellement.

Les kabbalistes de Safed ont laissé des écrits nombreux et parfois volumineux ; certains d'entre eux représentent des systèmes complets de pensée mystique ; les deux plus fameux sont ceux de Moïse ben Jacob Cordovero et d'Isaac Luria. Ce serait une tâche intéressante de comparer et d'opposer les personnalités et les idées de ces deux hommes, à la manière de Plutarque dans ses fameuses biographies ; car ils diffèrent autant l'un de l'autre qu'ils sont intimement liés l'un à l'autre. Je dois laisser une telle analyse pour une autre occasion. Toutefois, qu'il me

soit permis de dire ceci : Cordovero est essentiellement un penseur systématique ; son but est de donner à la fois une nouvelle interprétation et une description précise de l'héritage mystique de l'ancienne Kabbale, particulièrement du Zohar. On peut dire que cette méthode, et non une nouvelle forme d'intuition mystique, le conduisit à des idées et à des formules nouvelles. Si l'on veut définir Luria d'après les termes d'Evelyn Underhill, c'est un philosophe mystique plutôt qu'un mystique, bien qu'il n'ait manqué en aucune façon d'expérience mystique [18].

Parmi les théoriciens de la mystique juive, Cordevero est sans doute le plus grand. Il fut le premier à faire une tentative pour décrire le processus dialectique par lequel passent les Sephiroth, au cours de leur développement ; il insista tout particulièrement sur ce côté du processus qui prend place, peut-on dire, à l'intérieur de chacune. De plus, il fut le seul à essayer d'interpréter les diverses étapes de l'émanation comme des étapes de l'esprit divin. Le problème de la relation de la substance de l'*En-Sof* à l'« organisme », aux « instruments » (*kelim*, c'est-à-dire vases ou coupes), au moyen desquels l'*En-Sof* opère et agit, fut l'une des questions auxquelles il revint à plusieurs reprises. Le conflit intrinsèque entre les tendances théistes et panthéistes dans la théologie mystique du Kabbalisme n'est nulle part mieux mis en lumière que dans sa pensée ; ses tentatives pour synthétiser la contradiction ne dominèrent pas seulement le côté spéculatif de sa pensée, mais produisirent aussi des essais de solutions qui sont souvent aussi profonds et audacieux qu'ils sont problématiques. Ses idées sur le sujet sont résumées dans la formule, exprimée déjà un siècle avant Spinoza et Malebranche, à savoir : « Dieu est toute la réalité, mais toute la réalité n'est pas Dieu [19]. » L'*En-Sof* selon lui, peut aussi être appelé pensée (c'est-à-dire pensée du monde) « dans la mesure où tout ce qui existe est contenu dans Sa

substance. Il embrasse toute existence, mais non pas dans le mode de son existence inférieure à l'état isolé, mais plutôt dans l'existence de la substance ; car Lui et les choses existantes sont un, elles ne sont ni séparées, ni multiples, ni extérieurement visibles, mais plutôt sa substance est présente dans Ses Sephiroth et Lui-même est chaque chose, et rien n'existe en dehors de Lui [20] ».

La fécondité de Cordovero comme écrivain est comparable à celle de Bonaventure ou de Thomas d'Aquin, et comme ce dernier, il mourut relativement jeune. Quand la mort le toucha en 1570, il était seulement âgé de quarante-huit ans. L'ensemble de ses écrits existe encore, et renferme un immense commentaire sur le Zohar qui nous est parvenu dans une copie complète de l'original [21]. Il eut le don de transcrire toute sa pensée ; en cela, comme sur beaucoup d'autres points, il fut l'antithèse complète d'Isaac Luria, en qui nous trouvons le représentant marquant du Kabbalisme postérieur. Luria ne fut pas seulement un vrai « Zaddik » ou un saint homme ; Cordovero l'était aussi, d'après tout ce que nous savons sur lui [22] ; mais de plus, il y eut encore en Luria ce pouvoir créateur qui a conduit chaque génération successive à le regarder comme le chef du mouvement de Safed. Il fut aussi le premier kabbaliste dont la personnalité impressionna ses disciples si profondément, qu'une trentaine d'années après sa mort, une sorte de « biographie de saint » commença de circuler, qui relatait non seulement une multitude de légendes, mais donnait une fidèle description d'un grand nombre de ses traits personnels. Elle est contenue dans trois lettres écrites par un certain Salomon, mieux connu sous le nom de Shlomel Dresnitz, qui vint de Strassnitz en Moravie à Safed en l'année 1602, et de là répandit la renommée de Luria dans ses lettres à ses amis kabbalistes d'Europe [23].

Luria ne fut pas moins savant que beaucoup d'autres kabbalistes ; durant ses années de formation en Égypte, il reçut un enseignement théorique complet. Certes, il parle la langue symbolique des anciens kabbalistes, particulièrement celle des anthropomorphistes ; mais il est évident qu'il cherche des façons d'exprimer ses idées nouvelles et originales. À la différence de Cordovero, il ne laissa aucun écrit quand il mourut en 1572 à l'âge de trente-huit ans ; en effet, il semble avoir absolument manqué de talent littéraire. Quand l'un de ses disciples, qui paraît l'avoir adoré comme un être supérieur, lui demanda une fois pourquoi il n'exprimait pas ses idées et ne les enseignait pas sous forme de livre, on dit qu'il lui répondit : « C'est impossible, parce que toutes les choses sont liées entre elles. Je peux à peine ouvrir la bouche pour parler sans avoir l'impression que la mer brise ses digues et déborde. Comment alors exprimerai-je ce que mon âme a reçu, et comment puis-je le coucher dans un livre [24] ? » En fait, une analyse critique des nombreux traités qui circulent sous son nom et que les kabbalistes mentionnent toujours avec beaucoup de révérence comme les *Kithve Ha-Ari*, « Les écrits du Lion Sacré », montre qu'avant ou durant son séjour à Safed, qui ne dura que trois ans, Luria fit une tentative de mettre ses pensées dans un livre : cet ouvrage est sans aucun doute authentique et il est en notre possession. C'est son commentaire de la *Sifra di-Tseniuta*, le « Livre de l'Arcane », l'une des parties les plus difficiles du Zohar [25]. Mais ici, nous ne trouvons guère ce qui lui est particulier. En outre, un certain nombre de ses commentaires sur des passages du Zohar ont survécu. Enfin, il y a ses trois hymnes mystiques pour les repas du Sabbat, qui sont parmi les productions les plus remarquables de la poésie kabbalistique et peuvent se trouver dans presque tous les livres de prière des juifs d'Orient.

D'autre part, tout ce que nous pouvons savoir de son système est fondé sur ses conversations avec ses disciples ; conversations qui furent aussi confuses et aussi peu systématiques que possible. Heureusement pour nous, ses élèves nous ont laissé plusieurs compilations de ses idées et de ses sentences, dont un grand nombre sont rédigées indépendamment l'une de l'autre, de telle sorte que nous ne sommes pas, comme on l'a dit quelquefois, tributaires d'une seule source. Son compagnon le plus important, Hayim Vital (1543-1620), est l'auteur de plusieurs versions du système de Luria, dont la plus élaborée remplit cinq volumes in-folio, appelée les « Huit Portes » *(Shemonah Shearim)* ; dans cet ouvrage, il a introduit l'œuvre de toute sa vie, *Ets Hayim*, l'« Arbre de Vie [26] ». De plus, nous avons plusieurs écrits anonymes, aussi par ses compagnons, de même qu'une présentation plus compacte du côté théosophique de son système par Rabbi Joseph Ibn Tabul, celui qui a le plus d'autorité parmi ses disciples après Vital [27]. Le livre de Tabul, sous forme de manuscrit, fut longtemps enseveli dans diverses bibliothèques, et personne n'y prêta attention ; quand il fut finalement publié par pur accident en 1921 [28], il fut attribué à son fameux condisciple Vital, ce qui est assez ironique, puisque Vital semble avoir eu peu de sympathie pour son rival. Les traits communs aux deux versions peuvent être regardés en toute sûreté comme la doctrine authentique de Luria.

En ce qui concerne la personnalité de Luria, il est heureux que Vital ait noté avec soin des centaines de petits traits personnels qui portent une empreinte incontestable d'authenticité [29]. À tout prendre, la personnalité de Luria se présente avec beaucoup plus de clarté que celle de Cordovero. Bien qu'il soit devenu peu de temps après sa mort une figure légendaire, il reste assez de matériaux biographiques authentiques pour nous donner une idée de l'homme. D'abord, et par-dessus

tout, ce fut un visionnaire. Ainsi nous lui devons une grande pénétration, à l'intérieur et dans les limites de la pensée visionnaire. Le labyrinthe du monde caché de la mystique lui était aussi familier que les rues de Safed ; c'est d'ailleurs sous cette forme de monde caché que la mystique est présentée dans les écrits de ses disciples. Il demeura lui-même perpétuellement dans ce monde mystérieux, et son regard de visionnaire saisit des aperçus de la vie psychique dans tout ce qui l'environna ; il ne fit pas de différence entre la vie organique et inorganique, mais insista sur le fait que les âmes étaient présentes partout et qu'une relation avec elles était possible. Il eut beaucoup de visions fantastiques ; par exemple, se promenant avec ses disciples près des tombes dans les environs de Safed, il évoquait souvent devant eux les hommes pieux d'autrefois, il avait conservé des relations avec leurs âmes. Étant donné que le monde du Zohar fut pour lui complètement réel, il « découvrit » plus d'une fois des tombeaux d'hommes, qui n'étaient que des fantômes littéraires, issus de l'apparat romantique de ce livre remarquable [30].

L'exposé par Vital des remarques critiques de son maître sur la littérature kabbalistique primitive est aussi intéressant ; il prémunit contre tous les kabbalistes qui ont vécu entre Nahmanide et lui-même, car le prophète Elie ne leur est pas apparu et leurs écrits sont basés purement sur des perceptions et sur l'intelligence humaines, et non sur la vraie Kabbale. Mais les livres qu'il recommande, tels le Zohar, le commentaire du pseudo-Abraham ben David sur le « Livre de la Création », le livre *Berith Menuha* et le livre *Kana*, furent sans exception écrits durant la période qu'il condamne. En outre, Luria qui rejeta la poésie lyrique des poètes médiévaux a tenu en très haute estime les hymnes d'Eléazar Kalir et les considéra comme représentant le véritable esprit de la mystique ; sans doute croyait-il, en accord avec une ancienne tradition, que ce poète était l'un des grands maîtres de la période de

la Michna[31] ; il pensait aussi, ingénument, que cette époque représentait la scène des figures héroïques qui firent leur apparition dans la grande pseudépigraphie kabbalistique.

Par inclination et par habitude d'esprit, Luria était décidément conservateur. Cette tendance est bien exprimée dans ses tentatives persistantes pour relater ce qu'il pensait des autorités plus anciennes, surtout du Zohar, et dans son attitude envers des sujets moins importants. Il eut toujours une préférence pour retenir ce qui avait en soi un caractère clairement défini et se tenait toujours prêt à accorder une vérité mystique aux assertions contradictoires. Même les divers signes des écrits hébreux ont, selon lui, chacun sa propre signification mystique[32]. De la même manière, il a accordé des droits égaux, pour ainsi dire, aux différents ordres de prières établis par les diverses communautés juives, pour la raison suivante : chacune des douze tribus d'Israël avait au ciel sa propre entrée, correspondant à une certaine forme de prière. Comme personne ne savait à quelle tribu il appartenait, on n'avait pas de mal à être fidèle aux traditions et aux usages de son groupe géographique particulier, car les juifs espagnols restaient attachés à leurs coutumes, les juifs de Pologne aux leurs et ainsi de suite[33].

L'histoire de la diffusion graduelle du Kabbalisme de Luria est remarquable et, comme la création du Zohar, elle n'est pas sans un côté dramatique. Les premiers disciples de Luria firent relativement peu pour répandre ses idées. Hayim Vital commença de systématiser la pensée de Luria, immédiatement après la mort de son maître, mais il se méfiait jalousement de toute tentative faite par d'autres pour revendiquer la possession de la clé du mystère. Pendant quelque temps, il donna des leçons devant ses condisciples sur les nouvelles doctrines dont il entoura les principes théosophiques d'une grande quantité de détails scolastiques. Nous avons encore le texte d'un

document de l'année 1575 dans lequel presque tous les élèves les plus importants de Luria, dans la mesure où ils vivaient encore à Safed, décidèrent par écrit de reconnaître l'autorité de Vital comme suprême : « Nous étudierons la Kabbale avec lui et nous nous souviendrons fidèlement et sincèrement de tout ce qu'il nous dit ; nous ne révélerons rien à personne des mystères que nous apprendrons de lui ou qu'il nous a enseignés dans le passé, même de ce qu'il nous a révélé du vivant de notre maître, le grand Rabbi Isaac Luria Achkenazi, excepté s'il nous le permet [34] ». Dans la suite, Vital renonça complètement à cette activité et c'est seulement très à contrecœur qu'il admit d'autres disciples à la connaissance de ses écrits kabbalistiques. Jusqu'à sa mort à Damas en 1620, aucun de ses livres ne fut reproduit et mis en circulation avec sa permission. Un grand nombre d'entre eux, toutefois, furent secrètement copiés à Safed en 1587 tandis qu'il était dangereusement malade ; son frère reçut un don de cinquante pièces d'or pour les publier ; dans la suite, ces livres circulèrent parmi les adeptes de Palestine. On ne peut pas dire de Joseph ibn Tabul, le second compagnon le plus important de Luria, qu'il ait été un propagandiste zélé, toutefois il semble avoir été plus actif en enseignant la doctrine de son maître à Safed même. Il ne fut pas parmi ceux qui signèrent la déclaration mentionnée ci-dessus, et l'on sait qu'il enseigna aussi aux élèves qui n'avaient pas étudié avec Luria [35].

En somme, la diffusion du Kabbalisme de Luria fut presque entièrement due à l'activité d'un autre kabbaliste, Israël Sarug, qui, entre 1592 et 1598, mena une propagande active en faveur de la nouvelle école, parmi les kabbalistes d'Italie [36]. Il se fit passer pour l'un des principaux disciples de Luria ; cependant, il apparaît certain qu'il n'avait aucun droit à ce titre ; toute sa connaissance de la doctrine lurianique semble tirée de ces exemplaires volés parmi les écrits de Vital

et tombés entre ses mains à Safed. Homme d'une originalité intellectuelle considérable, il pensa qu'il avait pénétré dans les mystères de la nouvelle doctrine plus profondément que les élèves authentiques de Luria. Ce fait explique probablement pourquoi son zèle de missionnaire le conduisit à revendiquer une autorité qu'à strictement parler il ne possédait pas. La fraude passa inaperçue et jusqu'à nos jours Sarug a été traité, à la fois par les adhérents et les adversaires du Kabbalisme, comme un interprète authentique de Luria. La vérité est que, sur certains points essentiels, il donna une tournure entièrement nouvelle à la pensée de Luria et l'enrichit d'idées spéculatives de son crû, dont je ne puis pas m'occuper dans cette étude. On les trouve principalement dans son livre *Limmude Atsiluth*, « Doctrines sur l'Émanation ». Le fond de l'interprétation de Sarug sur Luria peut être présenté comme un essai pour fournir un fondement quasi philosophique à la doctrine nullement philosophique de Luria, en lui inoculant une espèce de platonisme ; le succès singulier que remporta son interprétation fut dû en partie à ces éléments de son enseignement qui n'étaient pas authentiquement lurianiques.

L'un des propres compagnons de Sarug poussa ensuite ces tendances jusqu'à une conclusion particulièrement radicale et mit sur pied un système de Kabbalisme qui représente un curieux mélange éclectique du néoplatonisme alors à la mode dans l'Italie de la Renaissance et de la doctrine de Luria selon l'interprétation de Sarug. Ce fut Abraham Cohen Herrera de Florence (mort à Amsterdam en 1635 ou 1639), le descendant d'une famille marranique et le seul kabbaliste qui écrivit en espagnol. Ses livres furent traduits de l'espagnol (seule langue dans laquelle ils ont été conservés sous forme de manuscrits) en hébreu [37] ; en outre, un compendium latin, paru en 1677, joua un rôle considérable, peut-être

parce qu'il était écrit dans un style plus ou moins compréhensible [38] ; il concourut dans une proportion importante à inspirer l'opinion chrétienne dominante sur le caractère du Kabbalisme, et son panthéisme et son spinozisme [39] prétendus, jusqu'au commencement du XIXᵉ siècle.

Tandis que les écrits authentiques des disciples orientaux de Luria connurent une large diffusion déjà au XVIIᵉ siècle, mais uniquement sous la forme de manuscrits à peu d'exceptions près, le type de Kabbalisme lurianique représenté par les disciples de Sarug, spécialement en Italie, en Hollande, en Allemagne et en Pologne, prédomina dans le petit nombre de livres imprimés, consacrés à la diffusion des idées de Luria avant l'explosion du mouvement sabbatien (1665). Sous ce rapport, le grand in-folio de Naphtali ben Jacob Bacharach, de Francfort-sur-le-Main, qui apparut en 1648 sous le titre *Emek Ha-Melekh* (une traduction correcte de ce livre peut être « les profondeurs mystiques du Roi », plutôt que la « Vallée du Roi ») fut d'une importance toute spéciale. Ce livre repose entièrement sur l'interprétation de Luria par Sarug. Dans plusieurs de ses parties, il fut vivement critiqué, entre autres par les kabbalistes ; toutefois, c'est vers la fin du XVIIIᵉ siècle, et pour plusieurs raisons, seulement au XIXᵉ siècle que les kabbalistes consentirent à l'impression des propres livres de Vital. Cette publication n'ajouta pas beaucoup à leur popularité car durant le XVIIIᵉ siècle on s'était occupé de copier ses écrits à partir des manuscrits, en plusieurs endroits, par exemple à Jérusalem, en Italie et dans l'Allemagne du Sud où ce travail devint presque une industrie.

Caractéristiques de la doctrine lurianique

Dans les années qui suivirent sa mort, l'inspiration mystique de Luria fut généralement reconnue à Safed,

et précisément ces idées qui lui étaient particulières devinrent la propriété commune du Kabbalisme postérieur ; non pas immédiatement, mais à travers une expansion et un développement qui commencèrent peu avant 1600.

J'ai parlé de l'inspiration mystique de Luria. Mais on ne peut pas affirmer que sa doctrine soit apparue d'un seul coup dans sa totalité. Il est vrai qu'au début elle semble entièrement différente, dans ses vues et ses conceptions fondamentales, de la doctrine primitive de l'école de Safed, et spécialement du système de Cordovero. Toutefois, une comparaison plus serrée rend évident qu'un grand nombre de points, dans le système de Luria, sont basés sur les idées de Cordovero ; mais ceux-ci sont développés d'une manière si originale qu'ils conduisent Luria à des conclusions tout à fait différentes et nouvelles.

Il n'y a guère de différence entre Cordovero et Luria, si l'on considère l'application pratique de la pensée kabbalistique ; toutefois, certains écrivains modernes se sont efforcés de prouver que cela est le point réel en question. Rien ne serait plus loin de la vérité ; il est entièrement faux de dire que Cordovero est pour la théorie du Kabbalisme et Luria pour la pratique, ou réciproquement que Cordovero est l'héritier du Kabbalisme espagnol, tandis que Luria, juif ashkénazique, dont les parents semblent être venus à Jérusalem, seulement peu de temps avant sa naissance, représente la consommation de la tradition de l'ascétisme juif dans l'Allemagne médiévale [40]. La Kabbale de Luria n'est ni plus ni moins « pratique » que celle des autres mystiques de Safed. Ils ont tous à tenir compte du « Kabbalisme pratique » et des questions que celui-ci suggère à l'esprit kabbaliste ; j'ai attiré l'attention sur ce point dans la quatrième conférence ; mais tous les mystiques furent également préoccupés d'établir une distinction entre leur mystique pratique et sa dégénérescence possible

en magie. Ainsi les manières ascétiques de vivre que le Kabbalisme lurianique propagea semblent difficilement avoir été influencées par Luria. En somme, elles ne sont qu'un reflet de la vie religieuse à Safed, comme elle existait avant Luria ou après lui. Il faut espérer que le terme malheureux de *Kabbalisme pratique*, employé pour définir le système de Luria, et qui est en train de s'introduire dans nos manuels d'histoire, recevra son coup de grâce. On peut caractériser l'hégémonie de l'école de Safed, et plus spécialement celle de son rejeton le plus important, la Kabbale de Luria, comme une période dans laquelle domina la mystique pratique, avec cette différence entre la doctrine de Luria et ses devanciers immédiats que nous considérerons ailleurs.

Pour le répéter, Luria a développé ses idées à partir de celles de ses prédécesseurs, y compris non seulement Cordovero, mais des auteurs beaucoup plus anciens. Dans le cas de certains détails significatifs, il remonta aux anciens kabbalistes ; on peut dire que ces détails, s'ils ne jouèrent pas un rôle remarquable dans les écrits des kabbalistes, furent très importants pour Luria. Ces connexions entre Luria et quelques kabbalistes espagnols à demi oubliés attendent encore une analyse historique appropriée [41].

Tsimtsum, Shevira *et* Tikkun. *Le double processus de la Création. Le retour de Dieu sur lui-même, point de départ de la création. Signification de cette doctrine*

Comme nous le verrons plus tard, la forme dans laquelle Luria a présenté ses idées est pleine de réminiscences des mythes gnostiques de l'Antiquité. La ressemblance n'est naturellement pas voulue ; le fait est simplement que la structure de ses pensées

ressemble de très près à celle des gnostiques. Sa cosmogonie est intensément dramatique, et je suis incliné à croire que cette qualité, qui manquait dans le système de Cordovero, explique partiellement son succès. Comparée avec celle du Zohar, dont elle prétend être l'interprétation authentique, sur la base des révélations d'Élie, sa cosmogonie est à la fois plus originale et plus élaborée. Les kabbalistes anciens avaient une conception plus simple du processus cosmologique. Selon eux, celui-ci commence par un acte dans lequel Dieu projette sa puissance créatrice hors de son propre Être dans l'espace. Chaque acte nouveau est une étape de plus dans le processus d'extériorisation, qui se développe en accord avec la doctrine émanationniste du néoplatonisme, en ligne droite de haut en bas. Tout le processus est strictement un et par conséquent simple.

La théorie de Luria n'a rien de cette simplicité inoffensive. Elle s'appuie sur la doctrine du *Tsimtsum*, l'une des conceptions les plus surprenantes et les plus extraordinaires jamais émises dans toute l'histoire du Kabbalisme. *Tsimtsum* signifie originellement « concentration » ou « contraction », mais s'il est employé dans le langage kabbalistique, il est mieux traduit par « retraite » ou « solitude ». L'idée se présente d'abord dans un bref traité, entièrement oublié, qui fut écrit au milieu du XIIIe siècle et dont Luria semble s'être servi [42] tandis que son original littéraire est une sentence talmudique que Luria renversa. Il l'a mise à l'envers, croyant sans aucun doute la mettre à l'endroit. Le Midrach, dans les sentences originaires des maîtres du IIIe siècle, considère incidemment Dieu comme ayant concentré sa Chekhina, sa divine présence, dans le saint des saints, à la place des *Cherubim*, comme si toute sa puissance s'était concentrée et contractée en un seul point [43]. Ici, nous avons l'origine du terme *Tsimtsum* tandis que la chose elle-même est précisément l'opposé de cette

idée. Pour le kabbaliste de l'école de Luria, *Tsimtsum* ne désigne pas la concentration de Dieu *en* un point, mais sa retraite *loin* d'un point.

Qu'est-ce que cela signifie ? Il signifie brièvement que l'existence de l'univers est rendue possible par un processus de contraction en Dieu. Luria commence par poser une question qui donne l'apparence d'être réaliste, ou si l'on préfère un peu brutale. Comment peut-il y avoir un monde si Dieu est partout ? Si Dieu est « tout en tout », comment peut-il y avoir des choses qui ne soient pas Dieu ? Comment Dieu peut-il créer le monde *ex nihilo* s'il n'y a pas de néant ? Telle est la question. La solution, en dépit de la forme brutale qu'il lui donna, parut d'une très grande importance dans l'histoire de la pensée du Kabbalisme postérieur. Selon Luria, Dieu fut contraint de faire une place pour le monde, pour ainsi dire, en abandonnant une région à l'intérieur de lui-même, une sorte d'espace mystique duquel il se retira pour y retourner dans l'acte de la création et de la révélation [44]. Le premier acte de l'*En-Sof*, l'Être infini, est par conséquent, non un pas en dehors, mais un pas à l'intérieur, un mouvement de recul, de retour sur soi-même, de retraite à l'intérieur de soi-même. Au lieu d'une émanation, nous avons l'opposé, une contraction. Le Dieu qui se révéla avec des contours définis fut remplacé par celui qui est descendu plus profondément dans les retraits de Son propre Être, qui se concentra en Lui-même [45] et fit ainsi depuis le commencement de la création. C'est un fait certain que cette opinion a semblé souvent, même à ceux qui lui donnèrent une formule théorique, frôler le blasphème. Cependant, elle a reparu à maintes reprises, modifiée apparemment par un faible, « pour ainsi dire » ou « ainsi parler ».

On a essayé d'interpréter cette retraite de Dieu à l'intérieur de son propre Être en termes d'Exil, comme si Lui-même s'était banni de son Tout dans

une profonde réclusion. Considérée de cette manière, l'idée du *Tsimtsum* est le symbole le plus profond d'Exil que l'on puisse penser, même plus profond que « la Brisure des Vases[46] ». Dans « la Brisure des Vases » que je me propose de traiter plus loin, quelque chose de l'Être divin est exilé hors de lui-même, tandis que le *Tsimtsum* pourrait être considéré comme un exil en Lui-même. Le premier acte n'est pas un acte de révélation, mais un acte de limitation. C'est seulement dans le second acte que Dieu envoie un rayon de sa lumière et commence sa révélation, ou plutôt son déploiement, comme Dieu créateur, dans l'espace primordial de sa propre création. Bien plus, chaque nouvel acte d'émanation et de manifestation est précédé par un acte de concentration et de rétraction[47]. En d'autres termes, le processus cosmique devient double. Chaque étape renferme un double effort, à savoir la lumière qui revient en Dieu et celle qui jaillit de Lui, et sans cette tension perpétuelle, cet effort toujours répété par lequel Dieu se maintient lui-même, rien n'existerait dans le monde. Là est le pouvoir fascinant et la profondeur de cette doctrine. Ce paradoxe du *Tsimtsum*, comme l'a dit Jacob Emden[48], est la seule tentative sérieuse qui ait jamais été faite pour donner un fond à l'idée de création *ex nihilo*. En outre, le fait qu'une idée, qui à première vue apparaît aussi raisonnable que la création « ex nihilo », puisse, soumise à un examen plus approfondi, aboutir à un mystère théosophique, nous montre à quel point est illusoire l'apparente simplicité des principes de toute religion.

À part cette importance intrinsèque, la théorie du *Tsimtsum* a agi comme un contrepoids au panthéisme qui, dans l'opinion de quelques savants, est impliqué par la théorie de l'émanation[49]. Non seulement il y a un résidu de la manifestation divine en chaque être, mais sous l'aspect du *Tsimtsum*, celui-ci acquiert aussi une réalité propre qui le garantit contre le danger de

dissolution dans l'être non individuel du divin « tout en tout ». Luria lui-même fut l'exemple vivant d'un mystique franchement théiste. Il donna au Zohar, malgré tout son panthéisme intrinsèque, une interprétation strictement théiste. Rien de plus naturel, par conséquent, que les tendances panthéistes qui commencèrent de gagner de l'importance dans le Kabbalisme spécialement à partir de la période de la Renaissance en Europe soient entrées en conflit avec la doctrine lurianique du *Tsimtsum*, et que des tentatives aient été faites pour la réinterpréter, afin de la dépouiller de sa signification. La question de savoir si elle devait être interprétée littéralement ou métaphoriquement devint le symbole de la lutte entre les tendances théistes et panthéistes, à tel point que, dans le Kabbalisme postérieur, la position qu'un écrivain occupait dans cette lutte, découlait, dans une certaine mesure, de son attitude sur la question du *Tsimtsum*[50]. Car si le *Tsimtsum* est simplement une métaphore à laquelle ne correspond aucun acte réel ou aucun événement, quelque caché et mystérieux qu'il soit, alors on ne peut résoudre comment quelque chose qui n'est pas Dieu peut réellement exister. Mais le *Tsimtsum*, comme plusieurs kabbalistes postérieurs ont essayé de le prouver, est seulement un voile qui sépare de Dieu la conscience individuelle, de manière à lui donner l'illusion d'une conscience de soi, par laquelle elle connaît qu'elle est elle-même différente de Dieu ; alors, il suffit d'un changement imperceptible pour que le cœur puisse percevoir l'unité de la divine subsistance dans tout ce qui existe. Un tel changement détruirait nécessairement la conception du *Tsimtsum*, comme si l'on voulait fournir une explication de l'existence de quelque chose d'autre que Dieu.

Comme je l'ai déjà dit, la doctrine du *Tsimtsum* a joué un rôle extrêmement important dans le développement de la pensée de Luria, et celui-ci fit continuellement de nouvelles tentatives pour la formuler.

L'histoire de cette idée, depuis Luria jusqu'à nos jours, donnera un tableau passionnant du développement de la pensée mystique juive originelle [51]. Ici, je dois me contenter d'insister sur un autre aspect que Luria lui-même a regardé sans aucun doute comme très important ; notre source sur ce point est une remarque authentique que lui-même a faite [52]. En effet, l'essence de l'Être divin, avant que le *Tsimtsum* ait eu lieu, contenait non seulement les attributs d'amour et de miséricorde, mais aussi celui de la sévérité divine que les kabbalistes appellent *Din* ou Jugement. Mais *Din* n'était pas reconnaissable comme tel ; il se trouvait pour ainsi dire dissous dans le grand océan de la compassion de Dieu, comme un grain de sel dans la mer, pour employer une comparaison de Joseph ibn Tabul. Dans l'acte du *Tsimtsum*, toutefois, il se cristallisa et devint nettement déterminé, car si le *Tsimtsum* signifie un acte de négation et de limitation, il est aussi un acte de jugement [53]. Il faut se souvenir que pour le kabbaliste, le jugement signifie l'imposition de limites et une détermination précise des choses. Selon Cordovero, l'attribut du jugement est inhérent à tout dans la mesure où chaque chose désire rester ce qu'elle est, demeurer à l'intérieur de ses limites [54]. De là, il arrive précisément dans l'existence des choses individuelles que la catégorie mystique du jugement joue un rôle important. Toutefois, le Midrach dit qu'originellement le monde a dû reposer sur la qualité du strict jugement, *Din*, mais Dieu considérant insuffisante la garantie de son existence, ajouta la qualité de miséricorde ; alors le kabbaliste qui suit Luria interprète cette sentence ainsi : le premier acte, l'acte du *Tsimtsum*, dans lequel Dieu se détermine, et par conséquent se limite, Lui-même est un acte de *Din* qui révèle les racines de cet attribut, dans tout ce qui existe ; ces « racines du jugement divin » subsistent dans un mélange chaotique avec le résidu de la lumière divine qui resta après la

retraite originelle ou solitude à l'intérieur de l'espace primordial de la création de Dieu. Alors, un second rayon de lumière, jailli de l'essence de l'*En-Sof*, apporte l'ordre dans le chaos et met en mouvement le processus cosmique, en séparant les éléments cachés et en les modelant suivant une nouvelle forme [55]. À travers ce processus, les deux tendances de flux et reflux perpétuel – les kabbalistes parlent de *hithpashtuth*, sortie, et *histalkuth*, rentrée [56] – continuent d'agir et de réagir l'une sur l'autre. De même que l'organisme humain existe par le double processus d'inspiration et d'expiration et que l'on ne peut pas concevoir l'un sans l'autre, de même aussi l'ensemble de la Création constitue un processus gigantesque d'inspiration et d'expiration divines. En dernier ressort, par conséquent, la racine de tout mal est déjà latente dans l'acte du *Tsimtsum*.

Fidèle à la tradition du Zohar, Luria regarde le processus cosmique, jusqu'à un certain point, après le *Tsimtsum*, comme un processus en Dieu ; soit dit en passant, cette doctrine n'a jamais manqué d'entraîner ses adhérents dans des difficultés de la plus grande complexité. Cette affirmation était plus aisée pour Luria, par suite de sa croyance, déjà mentionnée, en un vestige ou un résidu de la lumière divine – *Reshimu* dans la terminologie de Luria – qui reste dans l'espace primordial créé par le *Tsimtsum*, même après la retraite de la substance de l'*En-Sof* [57]. Il compare celui-ci au résidu de l'huile ou du vin dans une bouteille dont on a vidé le contenu [58]. Cette conception lui permet d'insister alternativement sur le caractère divin de *Reshimu*, ou sur le fait que l'essence de l'*En-Sof* s'est retirée de telle sorte que ce qui vient à l'existence comme résultat de ce processus doit se trouver en dehors de Dieu. Il reste à ajouter que plusieurs des théistes les plus décidés parmi les kabbalistes ont résolu le dilemme en négligeant absolument le *Reshimu*.

Avant d'aller plus loin, il peut être intéressant de remarquer que cette conception du *Reshimu* a un parallèle étroit dans le système du gnostique Basilide, qui fleurit vers l'an 125 de l'ère vulgaire. Ici, aussi, nous trouvons l'idée d'un espace primordial « béni, que l'on ne peut concevoir, ni caractériser par aucun mot et qui cependant n'est pas entièrement étranger à la qualité de Fils » ; ce dernier terme est celui de Basilide pour la désignation la plus sublime des puissances universelles. Au sujet de la relation du Fils au Saint-Esprit, où Pneuma, voici la position de Basilide : même quand le Pneuma resta vide et éloigné du Fils, cependant, il retint en même temps l'arôme de ce dernier qui pénètre tout au-dessus et en dessous, et va jusqu'à la matière sans forme et notre propre état d'existence. Basilide emploie aussi la comparaison d'un vase dans lequel le parfum délicat d'un onguent, d'une odeur très agréable, demeure, bien que le vase ait été vidé avec le plus grand soin possible. En outre, nous avons déjà un premier prototype du *Tsimtsum* dans l'ouvrage gnostique, « le Livre du Grand Logos », l'un de ces vestiges étonnants de la littérature gnostique qui a été gardé dans les traductions coptes. On nous dit là que tous les espaces primordiaux et leurs « paternités » sont venus à l'être à cause de la « petite idée », dont Dieu a laissé l'espace derrière lui comme le monde étincelant de la lumière, quand Il « s'est retiré en Lui-même ». Cette retraite qui précède toute émanation y est soulignée à plusieurs reprises[59].

La catastrophe primordiale,
ou la brisure des vases. L'origine du mal.
Les deux aspects de la théorie du Tikkun,
ou restauration de l'harmonie

À côté de cette conception du processus cosmique, nous trouvons deux autres idées théosophiques

importantes. Luria les a exprimées dans un langage mythique audacieux, peut-être même trop audacieux. Ces deux idées sont la doctrine de *Shevirath Ha-Kelim*, ou « Brisure des vases » et celle du *Tikkun*, qui signifie la réparation ou l'effacement d'une faute. L'influence de ces deux idées sur le développement de la pensée kabbalistique postérieure a été aussi grande que celle de la doctrine du *Tsimtsum*.

Commençons par considérer la première de ces idées. Nous devons supposer que la lumière divine qui a jailli dans l'espace primordial, dont l'espace à trois dimensions en est un développement postérieur, s'est déroulée en diverses étapes et elle est apparue sous une variété d'aspects. Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans les détails de ce processus. Luria et ses disciples sont inclinés à se perdre en descriptions visionnaires ou scolastiques de ce processus [60]. Celui-ci passe ensuite dans un royaume d'existence qui, pour employer un terme gnostique, peut être appelé la sphère du *Pleroma*, ou de la « Plénitude » de la lumière divine. Le point décisif selon cette doctrine, est le suivant : le premier être qui émana de la lumière fut *Adam Kadmon*, « l'homme primitif ».

Adam Kadmon n'est rien d'autre qu'une première figure de la lumière divine qui s'écoule de l'essence de l'*En-Sof* dans l'espace premier du *Tsimtsum*, non pas de tous côtés, mais comme un rayon dans une seule direction. C'est pourquoi il est la première et la plus haute forme dans laquelle la Divinité commence de se manifester après le *Tsimtsum*. La lumière des Sephiroth éclate par ses yeux, sa bouche, ses oreilles et son nez. D'abord ces lumières étaient réunies en un tout, sans aucune différenciation entre les diverses Sephiroth ; dans cet état, elles n'exigeaient pas de coupes ou de vases pour les contenir. Toutefois, les lumières venant des yeux émanent sous la forme « pulvérisée » selon laquelle chaque Sephira est un point isolé. Ce « monde de lumières punctiformes », *Olam*

Ha-Nekudoth, Luria l'appelle aussi *Olam Ha-Tohu*, c'est-à-dire « le monde de la confusion ou du désordre [61] ». En réponse à une question relative à la différence entre cette doctrine et celle de Cordovero, Luria s'est exprimé lui-même dans le sens de la Kabbale de son prédécesseur qui ne traite que les événements de ce royaume et l'état du monde qui leur correspond [62]. Toutefois, puisque le plan divin des choses contenait la création d'êtres et de formes finis, chacun avec sa place assignée dans la hiérarchie idéale, il était nécessaire que ces lumières isolées soient captées et conservées dans des vases spéciaux créés, ou plutôt émanés, dans ce but particulier. Les vases qui correspondaient aux trois Sephiroth les plus hautes donnèrent abri à leur lumière, mais quand vint le tour des six dernières Sephiroth, la lumière jaillit d'un seul coup et son choc fut trop fort pour les vases qui se brisèrent et furent mis en morceaux. La même chose, mais dans une mesure moindre, se produisit aussi pour le vase de la dernière Sephira [63].

L'idée de « la brisure des vases » fut développée par Luria d'une manière très originale à partir d'une suggestion trouvée dans le Zohar. Dans un Midrach que j'ai déjà mentionné dans la première conférence, il est fait état de la destruction des mondes avant la création du cosmos existant aujourd'hui [64]. L'interprétation du Zohar sur cette Haggada est la suivante : celle-ci a trait à la création des mondes dans lesquels seules les forces de la *Gevurath*, la Sephira du jugement sévère, furent actives et, par conséquent, détruites par cet excès de sévérité. Cet événement à son tour est mis en relation avec la liste des Rois d'Edom dans le chapitre XXXVI de la Genèse, dont on ne dit rien sinon qu'ils construisirent une ville et moururent. « Et ce furent les rois qui régnèrent sur la terre d'Edom », Edom signifiant le royaume du jugement rigoureux qui n'est pas adouci par la compassion [65]. Mais le monde se maintient seulement au

moyen de l'harmonie de la grâce et du jugement strict, du masculin et du féminin, harmonie que le Zohar appelle la « balance [66] ». La mort « des rois primitifs » dont on parle davantage dans l'*Idra Rabba* et l'*Idra Zutta* du Zohar, réapparaît maintenant dans le système de Luria comme « la brisure des vases ».

La description que donnent de cet événement les premiers disciples de Luria ne comporte aucun des caractères de chaos ou d'anarchie. Au contraire, c'est un processus qui suit certaines lois ou règles très définies, décrites avec force détails. Dans la suite, toutefois, l'imagination populaire s'empara du côté pittoresque de l'idée et donna une interprétation littérale, pour ainsi parler, des métaphores comme la « brisure des vases » ou « monde du *tohu* » ; de cette manière, l'accent se déplaça graduellement de la nature légale du processus sur sa nature catastrophique.

La cause de « cette brisure des vases » qui dégage toute la complexité du drame cosmologique et détermine en lui la place de l'homme, apparaît dans la doctrine de Luria et de Vital sous divers aspects. Dans le sens le plus immédiat, cet événement est ramené à certains défauts techniques dans la structure du cosmos atomique séphirothique, d'où s'ensuit nécessairement « l'accident [67] ». Dans un sens plus profond, toutefois, l'événement est dû à ce que je propose de nommer, avec Tishby [68], la cause cathartique. Pour Luria, les racines les plus profondes des *Kelipoth* ou « coquilles », c'est-à-dire les forces du mal existaient déjà avant la « brisure des vases » et furent mêlées pour ainsi parler aux lumières des Sephiroth et au *Reshimu* déjà mentionné, ou résidu de l'*En-Sof* dans l'espace primordial. Ce qui réellement produisit la « brisure des vases » fut la nécessité de purifier les éléments des Sephiroth en éliminant les *Kelipoth*, afin de donner une existence réelle et une entité séparée au pouvoir du mal [69]. Le Zohar, nous l'avons vu, définit le mal comme un sous-produit du processus

vital des Sephiroth, et plus particulièrement de la Sephira du jugement rigoureux. Selon Luria, ces produits de déchets étaient mêlés à la pure substance de *Din* (rigueur), et ce ne fut qu'après la brisure des vases, et le processus subséquent de sélection, que le mal et les forces démoniaques prirent une existence réelle et séparée dans un royaume qui leur était propre. Le domaine de la *Kelipa* est sorti non pas des morceaux des vases brisés mais « du rebut des rois primitifs ». Plus encore, l'imagerie organologique du Zohar s'est développée jusqu'à sa conclusion logique : la *Shevira* est comparée au « déclenchement » de l'enfantement, la convulsion la plus profonde de l'organisme qui, accessoirement, s'accompagne aussi de l'extériorisation de ce qui peut être considéré comme des produits de déchets [70]. De cette manière, la « mort mystique des premiers rois » se transforme dans le symbole beaucoup plus plausible de la naissance mystique de vases nouveaux et donc purs.

Cette interprétation cathartique de la signification de la *Shevira* fut acceptée par tous les kabbalistes de l'école lurianique. Pour plusieurs d'entre eux, toutefois, l'idée que les racines du mal reposent dans « le monde des points » resta une pierre d'achoppement, puisqu'elle semblait supposer une conception dualiste de Dieu, à savoir l'une des hérésies les plus graves [71]. Aussi s'attachèrent-ils à l'opinion que les puissances du mal s'étaient développées à partir des morceaux éparpillés des vases qui s'étaient enfoncés dans les profondeurs les plus basses de l'espace primordial et constituaient là « la profondeur du grand abîme » dans lequel demeure l'esprit du mal. Comme toutes les tentatives pour répondre à la question, *Unde malum ?* cet effort pour trouver une explication rationnelle de l'existence du mal, ou plutôt de son mythe, ne réussit pas à donner une complète satisfaction. De nouveau, le caractère gnostique de cette doctrine est tout à fait évident. La mythologie des

systèmes gnostiques, aussi, reconnaît dans le *pleroma* des processus dramatiques dans lesquels les parcelles de la lumière des éons sont chassées et tombent dans le vide. De la même manière, Luria explique la chute des « étincelles de la lumière divine », du royaume divin jusqu'aux profondeurs les plus basses.

Les kabbalistes postérieurs ont prodigué sur ce point une grande profusion de pensées spéculatives. Selon plusieurs d'entre eux, la Brisure des Vases est en connexion, comme beaucoup d'autres choses, avec la loi de la vie organique dans l'univers théosophique. De même que la semence doit éclater afin de germer et de fleurir, de même aussi les premiers vases ont dû être réduits en morceaux afin que la lumière divine, la semence cosmique pour ainsi dire, puisse accomplir sa fonction [72]. En tout cas, la Brisure des Vases, dont nous trouvons des descriptions complètes dans la littérature du Kabbalisme lurianique, est le point tournant décisif dans le processus cosmologique. Prise dans sa totalité, elle est la cause de cette déficience intérieure, inhérente à tout ce qui existe et qui persiste aussi longtemps que le dommage n'est pas réparé. En effet, quand les vases ont été brisés, la lumière s'est diffusée, ou bien elle est retournée à sa course, ou elle s'est répandue en bas. Les mondes inférieurs et infernaux du mal, dont l'influence se glisse dans tous les étages du processus cosmologique, ont émergé des morceaux qui retenaient encore quelques étincelles de la sainte lumière ; Luria parle de deux cent quatre-vingt-huit exactement [73]. De cette manière, les bons éléments de l'ordre divin en sont venus à être mêlés aux éléments vicieux [74]. Réciproquement, la restauration de l'ordre idéal, qui forme le but original de la création, est aussi la fin secrète de l'existence. Le salut ne signifie effectivement rien d'autre que la restitution, la réintégration du tout originel, ou *Tikkun*, pour employer le terme hébreu. Naturellement, les mystères du *Tikkun* sont le sujet principal du système

théosophique, théorique et pratique de Luria. Ses détails, particulièrement du côté théorique, sont d'une nature très technique et ce serait trop long de les décrire ici [75]. Ce que nous avons à considérer, ce sont les idées de base qui trouvent leur expression dans la théorie du *Tikkun*.

La naissance mystique du Dieu personnel et l'action mystique de l'homme

Ces parties de la Kabbale de Luria représentent sans aucun doute la plus grande victoire que la pensée anthropomorphique ait jamais remportée dans l'histoire de la mystique juive. Il est certain que beaucoup de ces symboles reflètent des méditations mystiques très développées, qui sont presque impénétrables à la pensée rationnelle et il n'est pas moins indéniable que, pris dans son ensemble, ce symbolisme est d'une structure en quelque sorte grossière. La tendance à interpréter la vie humaine et la conduite comme des symboles d'une vie plus profonde, la conception de l'homme comme un *microcosmos*, celle de Dieu vivant comme un *macroanthropos*, n'a jamais été plus clairement exprimée et poussée à ses extrêmes conséquences.

Dans l'étape qui correspond à la manifestation de Dieu sous l'aspect d'*Adam Kadmon*, avant la Brisure des Vases, les forces en action ne sont pas encore tout à fait les parties d'un tout organique et pareillement n'ont pas encore pris une figure distincte, personnelle et caractéristique. Maintenant que les vases sont brisés, un nouveau courant de lumière jaillit de la source originelle de l'*En-Sof ;* éclatant du front d'*Adam Kadmon*, il donne une nouvelle direction aux éléments en désordre. Les lumières des Sephiroth qui s'écoulent d'*Adam Kadmon* sont organisées en de nouvelles figures et dans chacune d'elles, *Adam*

Kadmon se reflète sous certaines formes définies. Chaque Sephira est transformée d'un attribut général de Dieu en ce que les kabbalistes appellent ainsi un *Partsuf*, « un visage de Dieu » : ce qui signifie que toutes les puissances impliquées dans chaque Sephira sont maintenant amenées sous l'influence d'un principe créateur [76] ; en chacune d'elles apparaît la personnalité entière de Dieu, toujours sous l'aspect d'une marque distincte. Le Dieu qui se manifeste Lui-même à la fin du processus représente beaucoup plus que l'*En-Sof* caché ; c'est maintenant le Dieu vivant de la religion, dont le Kabbalisme a essayé de tracer le portrait. Toute la tentative du Kabbalisme lurianique pour décrire le processus théogonique en Dieu, avec des termes de l'existence humaine, représente [77] un effort pour arriver à une nouvelle conception du Dieu personnel, mais ce à quoi il aboutit, c'est de faire prédominer une nouvelle forme de mythologie gnostique. Il est inutile d'essayer d'y échapper ; Luria s'efforce de décrire comment, dans le processus du *Tikkun*, celui de la restauration à leur propre des lumières de Dieu éparpillées place, les divers aspects sous lesquels Dieu se manifeste Lui-même, émergent les uns des autres comme autant de *Part-sufim* ; cette conception est déjà tout à fait personnelle.

En lisant ces descriptions, on est tenté facilement d'oublier que pour Luria elles ont trait à des processus purement spirituels. Superficiellement du moins, elles ressemblent aux mythes par lesquels Basilide, Valentin ou Mani ont essayé de décrire le drame cosmique, avec cette différence qu'elles sont plus compliquées que ces systèmes gnostiques.

Les principaux *Partsufim* ou figures sont au nombre de cinq [78]. Leurs noms furent suggérés à Luria par le symbolisme du Zohar, particulièrement dans les *Idroth* ; mais la fonction et la signification qu'il leur assigne est, dans une large mesure, nouvelle.

Là où les puissances de l'amour divin et de la pure miséricorde qui sont contenues dans la Sephira suprême se fusionnent dans une figure personnelle, là, selon le Zohar s'élève la figure d'*Arikh Anpin*, que l'on a traduit incidemment par « la longue face » mais qui signifie en fait « le longanime », à savoir Dieu le longanime et le miséricordieux [79]. Dans le Zohar, *Arikh* est aussi appelé *Attika Kaddisha*, c'est-à-dire « Le Saint Ancien ». Pour Luria, le premier est jusqu'à un certain point une modification du dernier. Les puissances des Sephiroth de la sagesse et de l'intelligence divine, *Hokhma* et *Bina*, sont devenues les *Partsufim* du « père et de la mère », *Abba* et *Imma* [80]. Les puissances des six Sephiroth inférieures (à l'exception de la Chekhina) dans lesquelles par conséquent la miséricorde, la justice et la compassion sont dans un équilibre harmonieux, sont organisées dans une simple représentation que Luria, en accord avec le Zohar, appelle *Zeir Anpin*. De nouveau, la traduction correcte n'est pas « la face courte » mais « l'impatient [81] », comme opposé au « longanime ». Dans cette représentation, l'attribut du jugement rigoureux, qui n'a pas de place dans la figure du « Saint Ancien », joue un rôle important.

De la même manière que, selon le Zohar, les six Sephiroth, correspondant aux six jours de la création, jouent le principal rôle dans le processus cosmique et représentent, par l'unité de leur mouvement, Dieu comme le Seigneur vivant de l'univers, ainsi la figure de *Zeir Anpin* se tient au centre de la théosophie lurianique dans la mesure où cette dernière se réfère au processus du *Tikkun*. *Zeir Anpin* est le « Saint, béni soit-il ». Ce que « le Saint béni soit-il », et la Chekhina étaient pour le Zohar, *Zeir Anpin* et *Rachel*, la configuration mystique de la Chekbina, ou *Partsuf*, le sont pour Luria. Tant que le *Tikkun* n'est pas complet, ils forment deux *Partsufim* ; toutefois, la doctrine concerne essentiellement la personnalité pleinement

développée du Dieu vivant qui a été dessinée en dehors de la substance de *l'En-Sof* par le processus infiniment compliqué du *Tikkun*. La doctrine de Zeir et de Rachel, néanmoins, est le vrai centre de la partie théorique du *Tikkun*. L'origine de *Zeir Anpin* dans le sein de la « mère céleste », sa naissance et son développement, de même que les lois selon lesquelles sont organisées en lui toutes les puissances supérieures, forment le sujet d'un exposé détaillé dans le système développé par les disciples de Luria [82]. Il y a quelque chose d'ahurissant dans l'excentricité de ces exposés très détaillés ; l'architecture de cette construction mystique pourrait être qualifiée de baroque.

Luria est amené à quelque chose qui ressemble beaucoup à un mythe de Dieu donnant naissance à Lui-même ; en effet, cela me semble être le point central de toute cette description confuse, et souvent plutôt obscure et contradictoire. Le développement de l'homme à travers les étapes de la conception, de la grossesse, de la naissance et de l'enfance, jusqu'au point où la personnalité une fois développée fait un plein usage de ses puissances intellectuelles et morales [83], tout ce processus apparaît comme un symbole audacieux du *Tikkun* dans lequel Dieu déroule sa propre personnalité.

Le conflit ici est latent mais inévitable : l'*En-Sof* est-il le Dieu personnel, le Dieu d'Israël, et tous les *Partsufim* ne sont-ils que ses manifestations sous divers aspects, ou bien l'*En-Sof* est-il la substance impersonnelle, le *Deus absconditus*, qui ne devient une personne que dans les *Partsufim* ? Ce qui pouvait être facilement obtenu tant qu'il ne s'agissait que de l'interprétation théologique de la doctrine du Zohar, avec sa relation immédiate entre l'*En-Sof* et les Sephiroth, devient un problème pressant dans ce processus très compliqué du *Tsimtsum* et de la *Shevira*, et dans la longue chaîne d'événements qui mènent au développement du *Zeir Anpin*. Plus le processus en Dieu

devient dramatique, plus inévitable est la question : Où est Dieu dans tout ce drame ?

Pour Cordovero, seul l'*En-Sof* était le Dieu réel dont parle la religion, et le monde de la divinité avec toutes ses Sephiroth n'était que l'organisme dans lequel il se constitue Lui-même afin de produire l'univers de la création et d'agir sur lui. En lisant la littérature authentique du Kabbalisme lurianique, on est souvent frappé par l'impression opposée : l'*En-Sof* a peu d'intérêt religieux pour Luria. Ses trois hymnes pour les trois repas du Sabbat s'adressent aux configurations mystiques de Dieu ; « le Saint Ancien », le *Zeir Anpin* et la *Chekhina* pour laquelle il emploie un symbole zoharique, « le jardin de pommes sacré [84] ». Ces hymnes ont la magnifique envergure de l'esprit qui se représente un processus mystique, tantôt le décrivant et tantôt l'évoquant et le produisant au moyen de ces mots. Leur solennité est très suggestive, et la troisième hymne, en particulier, mérite son immense popularité, tant elle exprime bien la disposition qui s'empare de l'esprit quand la nuit tombante annonce la fin du Sabbat. Dans ces hymnes, ensuite, Luria semble s'adresser aux *Partsufim* comme à des personnalités séparées. Cela est une attitude extrême. Il y a toujours eu des kabbalistes qui refusèrent d'aller si loin, et, comme Moïse Hayim Luzzatto, qui insistèrent sur le caractère personnel de l'*En-Sof*. Ces théistes véritables parmi les théosophes n'ont jamais cessé de réinterpréter la doctrine des *Partsufim* dans un sens susceptible de la dépouiller de ses éléments mystiques évidents, tendance particulièrement intéressante dans le cas de Luzzatto dont la doctrine sur le monde de la divinité était le produit non pas d'une pure théorie mais d'une vision mystique. D'ailleurs, les multiples contradictions et *non sequitur* dans les écrits de Vital ont fourni à ces kabbalistes un grand nombre d'arguments en faveur de leur propre exégèse théiste.

Selon Luria, cette évolution de la personnalité se répète et, pour ainsi dire, se reflète à chaque étape et dans chaque sphère de l'existence divine et terrestre. S'inspirant des sources primitives, les kabbalistes de Safed, et en particulier Cordovero, ont adopté la doctrine des quatre mondes placés entre l'*En-Sof* et notre cosmos terrestre, doctrine dont on ne trouve aucune trace dans la majeure partie du Zohar [85]. C'est à Safed que cette théorie fut pour la première fois plus pleinement élaborée et Luria, aussi, l'accepta, mais à sa façon. Les quatre mondes sont : I) *Atsiluth*, le monde de l'émanation et de la Divinité, qui a été jusque-là notre sujet ; II) *Beria*, le monde de la création, à savoir celui du Trône, de la Merkaba et des anges les plus élevés ; III) *Yetsira*, le monde de la formation, le domaine principal des anges ; et IV) *Asiyah*, le monde de la « fabrication » (et non pas, comme certains traducteurs l'ont dit, le monde de l'« action »). Ce quatrième monde, semblable à l'hypostase plotinienne de la Nature, est conçu comme l'archétype spirituel du monde matériel des sens. Dans chacun de ces quatre mondes, la vision mystique, qui dévoile leur structure intérieure, perçoit les configurations mentionnées ci-dessus de la Divinité, les *Partsufim* ; toutefois, celles-ci sont cachées dans un revêtement progressivement plus profond, comme le montre la dernière partie de l'« Arbre de Vie » de Vital [86].

Pour Luria et ses disciples, il n'y a pas de rupture dans ce processus continu d'évolution. Ce fait rend le problème du théisme de Luria doublement aigu, car les implications panthéistes de cette doctrine sont trop manifestes pour que l'on y insiste. La réponse de Luria à la question prend la forme d'une distinction subtile entre le monde de l'*Atsiluth* et les trois autres sphères : le premier, ou certainement sa plus grande partie, est conçu comme étant substantiellement identique à la divinité et à l'*En-Sof*, mais ensuite Luria essaie de tirer

une ligne qui les sépare. Entre le monde d'*Atsiluth* et celui de *Beria*, et ainsi entre chacun des mondes suivants, il met un rideau ou un mur de séparation qui a un double effet. En premier, il pousse la substance divine à se répandre en haut ; la Lumière de l'*En-Sof* est réfractée. En second, la puissance qui émane de la substance, sinon cette dernière elle-même, est filtrée par le « rideau ». Cette puissance devient alors la substance du monde à venir ; à son tour, seule sa puissance passe dans le troisième monde, et ainsi de suite à travers toutes les quatre sphères. Ce n'est pas « l'*En-Sof* qui est dispersé dans les mondes inférieurs ; mais seulement un rayon (différent de sa substance) *haara*, qui émane de lui [87] ». De cette façon, cet élément des mondes inférieurs qui, pour ainsi dire, enveloppe et cache les *Partsufim* en eux, prend le caractère d'une créature au sens le plus strict. Ces « ornements de la Divinité » ne sont plus substantiellement un avec Dieu. Il est vrai qu'il ne manque pas de déductions spéculatives dans des contextes entièrement différents, qui sont destinées à jeter le doute sur la précision de cette solution [88] et qui, en fait, ont encouragé diverses réinterprétations panthéistes du système de Luria. Des théistes plus radicaux, comme Moïse Hayim Luzzatto, ont essayé de parer à ce danger ; à la fois ils nièrent la continuité du processus dans les quatre mondes et affirmèrent que la Divinité, après s'être manifestée avec toute sa gloire dans le monde d'*Atsiluth*, se mit à produire les trois autres mondes par un acte de « création *ex nihilo* », qui n'était plus compris désormais comme une simple métaphore [89]. D'autres sont allés plus loin et ont prétendu que même le rayon issu de l'*En-Sof*, et dont la présence dans l'espace primordial forme le point de départ de tous les processus après le *Tsimtsum*, n'était pas de la même substance que l'*En-Sof*, mais était créé *ex nihilo* [90]. Toutes ces interprétations doivent, cependant, être regardées comme des déviations des enseignements authentiques de Luria.

L'apparition des mondes théosophiques et leur relation à Dieu. Théisme et panthéisme dans le système de Luria. Réinterprétation mystique du messianisme. La doctrine de la prière mystique. Kawana

Cela nous amène à un autre aspect de la doctrine du *Tikkun*, qui est aussi très important pour le système de la théosophie pratique. Le processus par lequel Dieu conçoit, se produit et se développe Lui-même, n'atteint pas sa conclusion finale en Dieu. Certains rôles dans le processus de restitution sont attribués à l'homme. Toutes les lumières, qui sont tenues en captivité par les puissances d'obscurité, ne sont pas libérées par leurs propres efforts ; c'est l'homme qui met le point final à la contenance divine. C'est lui qui complète l'intronisation de Dieu, Roi et Créateur mystique de toutes choses, dans son Royaume des cieux, c'est lui qui parfait le fabricateur de toutes choses ! Dans certaines sphères de l'être, l'existence divine et humaine est entremêlée. Le processus intrinsèque extraterrestre du *Tikkun* est décrit symboliquement comme la naissance de la personnalité de Dieu et correspond au processus de l'histoire terrestre. Le processus historique et son principe intérieur, l'acte religieux du juif, préparent le chemin pour la restitution finale de toutes les lumières et de toutes les parcelles qui ont été dispersées et isolées. Le juif qui est en contact étroit avec la vie divine à travers la Tora, l'accomplissement des commandements et la prière, a en lui le pouvoir d'accélérer ou d'empêcher ce processus. Chaque acte de l'homme se rapporte à cette tâche finale que Dieu a fixée à Ses créatures.

Il s'ensuit que pour Luria l'apparition du Messie n'est que la consommation du processus continuel de la Restauration, du *Tikkun*[91]. La vraie nature de la rédemption est par conséquent mystique, et ses aspects historiques et nationaux ne sont que des

symptômes subsidiaires qui constituent un symbole visible de sa consommation. La rédemption d'Israël entraîne la rédemption de toutes choses, car la rédemption ne signifie-t-elle pas que tout est mis à la place qui lui convient, que la tache originelle est effacée ? Le « monde du *Tikkun* » est, par conséquent, le monde de l'action messianique. La venue du Messie signifie que ce monde du *Tikkun* a reçu sa forme finale.

C'est ici que se trouve le point où l'élément mystique et l'élément messianique sont soudés dans la doctrine de Luria. Le *Tikkun*, le chemin qui mène à la fin des choses, est aussi le chemin qui mène au commencement. La cosmologie théosophique, la doctrine de l'émergence de tout à partir de Dieu, devient son contraire, à savoir la doctrine du salut comme le retour de toutes choses à leur contact originel avec Dieu. Tout ce que l'homme fait a infailliblement une réaction sur ce processus compliqué du *Tikkun*. Chaque événement et chaque domaine d'existence se voit immédiatement du dedans et du dehors. C'est pourquoi Luria déclare que les mondes, sous leurs aspects extérieurs, dépendent des actes de la religion, de l'accomplissement des commandements et des actions méritoires. Mais, selon lui, tout ce qui est intérieur dans ces mondes dépend d'actions spirituelles, dont la plus importante est la prière [92]. En un sens, nous sommes donc les seuls maîtres de notre destinée, et en dernier ressort nous sommes nous-mêmes responsables de la continuation du *Galuth*, mais nous remplissons aussi une mission qui va bien au-delà.

Dans une conférence précédente, j'ai mentionné la magie de l'intériorité que l'on trouve dans certaines doctrines kabbalistiques. Dans la pensée de Luria, ces éléments, sous le nom de la *Kawana*, ou de l'intention mystique, occupent une place très importante. La tâche de l'homme consiste à diriger toute son

intention intérieure vers la restauration de l'harmonie originelle qui a été troublée par la faute originelle, la Brisure des Vases, et par les puissances du mal et du péché qui datent de ce temps. *Unifier* le nom de Dieu, comme l'indique le terme, n'est pas simplement accomplir un acte d'aveu et de reconnaissance de la royauté de Dieu, c'est plus que cela ; c'est une action plutôt qu'un acte. Le *Tikkun* restaure l'unité du nom de Dieu qui a été détruite par la faute originelle, Luria parle des lettres YH comme étant arrachées de WH dans le nom de YHWH ; tout véritable acte religieux est dirigé vers le même but.

Dans un âge où l'exil historique du peuple était une condition de vie terrible et fondamentale, la vieille idée d'un exil de la Chekhina obtint une bien plus grande importance que jamais. Malgré toute la prétention des kabbalistes que cette idée ne représente qu'une simple métaphore, il est clair par leurs écrits que les kabbalistes, au fond, virent en elle quelque chose de plus. L'exil de la Chekhina n'est pas une métaphore, c'est un symbole authentique de l'état de « brisure » des choses dans le royaume des puissances divines. La Chekhina est tombée, comme la dernière Sephira, quand les vases se sont brisés. Lorsque débuta le *Tikkun* et que la dernière Sephira fut réorganisée, comme « Rachel », l'épouse céleste, elle rassembla de nouvelles forces ; mais elle n'acheva sa complète unification qu'avec le *Zeir Anpin*, quand, par un acte décrit comme « le décroissement de la lune », elle fut pour la seconde fois privée de quelque chose de sa substance [93]. De nouveau, avec la création de l'Adam terrestre, le *Tikkun* toucha, à strictement parler, à sa fin ; les mondes recouvrèrent presque l'état pour lequel ils avaient été préparés et si Adam n'était pas tombé dans le péché le sixième jour, la rédemption finale aurait eu lieu le Sabbat, à cause de ses prières et de ses actions spirituelles [94]. Le Sabbat éternel serait arrivé et « tout serait retourné à

sa racine originelle[95] ». Au contraire, la chute d'Adam a détruit l'harmonie, a rejeté les mondes de leurs piédestaux[96], et a renvoyé en exil la Chekhina. Ramener la Chekhina à son Maître, l'unir à Lui est d'une façon ou d'une autre le vrai but de la Tora. C'est cette fonction mystique de l'action humaine qui lui donne une dignité spéciale. L'accomplissement de chaque commandement devait être accompagné d'une formule déclarant que cela a été fait « en vue d'unir le Saint, béni soit-il, et sa Chekhina, dans la crainte et l'amour[97] ».

Mais la doctrine de la *Kawana*, surtout de la *Kawana* de la prière, ne s'arrête pas là. Pour Luria, l'héritier de toute une école de pensée dans le Kabbalisme classique qu'il contribua simplement à développer, la prière signifie plus qu'une libre effusion d'un sentiment religieux. Elle n'est pas, non plus, simplement la reconnaissance et la louange codifiées de Dieu, comme Créateur et Roi, par la communauté religieuse, dans les prières courantes de la liturgie juive. Les prières de l'individu, aussi bien que celles de la communauté, mais particulièrement ces dernières, sont, sous certaines conditions, le véhicule de l'ascension mystique de l'âme vers Dieu[98]. Les paroles de la prière et, plus spécialement, celles de la prière liturgique traditionnelle avec son texte fixé, furent comme un cordon de soie qui permet à l'intention mystique de l'esprit de trouver à tâtons dans l'obscurité un chemin dangereux vers Dieu. Le but de la méditation mystique dans l'acte de la prière et dans la réflexion sur cet acte, est de découvrir les diverses étapes de cette ascension qui peut aussi être appelée naturellement une descente dans les retraits les plus profonds de l'âme. La prière, selon Luria, est une image symbolique du processus théogonique et cosmique. L'adorateur dévot qui prie dans un esprit de méditation mystique passe à travers toutes les étapes de ce processus, de l'extérieur vers l'intérieur[99]. Plus que

cela : la prière est une action mystique qui a une influence sur les sphères à travers lesquelles le mystique se meut dans sa *Kawana*. C'est une partie du grand processus mystique du *Tikkun*. La *Kawana* étant de nature spirituelle, elle accomplit quelque chose dans le monde spirituel. Elle peut devenir un facteur très puissant si elle est employée comme il faut. D'après ce que nous avons vu, le processus de la restauration de toutes choses à leur place due demande non seulement une impulsion de la part de Dieu, mais aussi un élan de la part de Sa créature, par son action religieuse. Une véritable vie et une vraie réparation du péché originel sont rendues possibles par le concours de ces deux impulsions, à la fois l'impulsion divine et humaine.

Le véritable adorateur, en résumé, exerce un pouvoir étonnant sur les mondes intérieurs, de même qu'il porte réciproquement une grande responsabilité, proportionnellement, dans l'accomplissement de sa tâche messianique. La vie de chaque monde et de chaque sphère est en mouvement continuel ; chaque moment est une nouvelle étape dans son développement [100]. À tout instant, ce monde s'efforce de trouver la forme naturelle qui le sortira de la confusion. Et, par conséquent, il y a en dernier ressort une nouvelle *Kawana* pour chaque nouveau moment. Aucune prière mystique n'est complètement semblable à une autre. La vraie prière est modelée sur le rythme de l'heure pour laquelle et dans laquelle elle s'exprime [101]. Puisque tout individu apporte sa contribution personnelle à la tâche du *Tikkun*, en accord avec le rang particulier de son âme dans la hiérarchie, toute méditation mystique est d'une nature individuelle. Quant aux principes généraux relatifs à la direction d'une telle méditation, principes que chacun peut appliquer de sa propre manière et en son propre temps aux prières prescrites de la liturgie, Luria crut qu'il les avait trouvés ; ensuite, ses disciples les

développèrent avec beaucoup de détails. Ces principes représentent une application de la théorie de la méditation d'Abulafia à la nouvelle Kabbale. L'insistance sur le caractère strictement individuel de la prière, qui occupe une place importante dans la théorie de la *Kawana* de Hayim Vital, est tout à fait fondamentale, parce que nous sommes ici dans un domaine de la mystique où le danger d'une dégénérescence en une magie et une théurgie mécaniques est très grand.

La doctrine de Luria sur la prière mystique est directement au bord de la limite entre la mystique et la magie, là où l'on passe trop facilement de l'une à l'autre. Toute prière qui est plus qu'une simple reconnaissance de la Royauté de Dieu, toute prière donc qui, dans un sens plus ou moins clairement défini, est liée à l'espoir d'être exaucée, renferme le paradoxe éternel de l'espérance humaine, celui d'influencer les voies insondables et les décisions éternelles de la Providence. Ce paradoxe, dans les profondeurs insondables duquel le sentiment religieux a sa demeure, introduit inévitablement la question de la nature magique de la prière. La distinction facile entre la magie et la véritable mystique, que nous trouvons dans les écrits de plusieurs savants modernes (et nous l'avons aussi rencontrée dans l'exposé d'Abulafia sur son propre système), ainsi que leur définition abstraite du terme *mystique*, est tout à fait étrangère à l'histoire et à la vie de beaucoup de penseurs mystiques. Étant donné que la magie et la mystique représentent fondamentalement différentes catégories, cela n'empêche pas le fait qu'elles soient capables de se rencontrer, de se développer et d'agir dans le même esprit. L'histoire montre que ce sont surtout ces écoles de mystique qui ne sont pas purement panthéistes et ne manifestent aucune tendance à atténuer la distinction entre Dieu et la nature, qui représentent une fusion de la conscience mystique et

magique. Cela est vrai de beaucoup de formes de la mystique indienne, grecque, catholique et aussi juive.

Le fait que la doctrine de la *Kawana* sur la prière puisse être interprétée comme une certaine sorte de magie me semble évident ; il n'est pas douteux aussi qu'elle entraîne le problème de pratiques magiques. Cependant, le nombre des kabbalistes qui ont cédé à la tentation est étonnamment petit. J'ai eu l'occasion à Jérusalem de rencontrer des hommes qui de nos jours adhèrent à la pratique de la méditation mystique sur la prière, comme Luria l'a enseignée ; car parmi les quatre-vingt mille juifs de Jérusalem, il y a encore trente ou quarante maîtres de la prière mystique qui la pratiquent après des années d'entraînement spirituel [102]. Je suis forcé de dire que, dans la majorité des cas, un regard suffit pour reconnaître le caractère mystique de leur dévotion. Aucun de ces hommes ne nierait que la *Kawana* intérieure de la prière peut facilement être extériorisée en tant que magie, mais tous ils ont développé ou, peut-être pourrait-on dire, reçu en héritage un système d'éducation spirituelle dans lequel le centre de gravité repose sur une introspection mystique. La *Kawana* est aussi, pour eux, le chemin au *Devekuth*, ce contact mystique avec Dieu qui, nous l'avons vu dans une conférence précédente, est la forme typique de l'*unio mystica* dans le Kabbalisme. L'extase n'est ici possible que dans les limites imposées par cette *Kawana* ; c'est l'extase d'une méditation silencieuse [103], d'une descente de la volonté humaine pour rencontrer celle de Dieu, la prière servant de balustrade en quelque sorte ; sur elle, le mystique s'appuie afin de ne pas être soudain plongé, sans préparation, dans une extase où les saintes eaux peuvent noyer sa conscience.

Rôle de l'homme dans l'univers. Psychologie et anthropologie de Luria. L'exil de la Chekhina. L'élévation des saintes parcelles

La doctrine et la pratique de la prière mystique sont la partie ésotérique du Kabbalisme de Luria, cette partie qui est réservée à l'initié. À côté de cette doctrine, toutefois, nous trouvons des idées d'un caractère différent. Par-dessus tout, la doctrine de la réalisation pratique du *Tikkun* et de sa combinaison non seulement avec le but mentionné ci-dessus de la tâche du dévot, mais aussi avec la doctrine de la métempsycose, assura aux trois éléments une très forte influence dans de larges cercles du monde juif. La tâche de l'homme a été définie par Luria d'une manière simple, mais saisissante, comme la restauration de sa structure spirituelle primitive ou *Gestalt*[104]. C'est la tâche de chacun d'entre nous, car chaque âme est en puissance par rapport à cet aspect spirituel, qui a été outragé et dégradé par la chute d'Adam dont l'âme contenait toutes les âmes[105]. De cette âme de toutes les âmes, des parcelles se sont éparpillées dans toutes les directions et se sont répandues dans la matière. Le problème est de les rassembler, de les remettre à leur propre place et de restaurer la nature spirituelle de l'homme dans sa splendeur originelle, telle que Dieu l'a conçue. Selon Luria, la signification des actes prescrits ou défendus par la Tora n'est que l'exécution, par et dans l'individu, de ce processus de restitution de la nature spirituelle de l'homme. Le Targum avait déjà tiré un parallèle entre les 613 commandements et défenses de la Tora et les 613 parties supposées du corps humain[106]. Or, Luria avance la pensée que l'âme qui représentait l'aspect originel de l'homme avant son exil dans le corps possède aussi 613 parties. En accomplissant les commandements de la Tora, l'homme rétablit sa propre structure spirituelle ; il la cisèle de son propre être, pour ainsi dire. Et puisque chaque partie correspond à un

commandement, l'achèvement de la tâche réclame l'accomplissement complet des 613 commandements.

Pour le dire en passant, cette interrelation de tous les hommes avec l'âme d'Adam a conduit Cordovero à des spéculations mystiques. Pour citer ses paroles, « en chaque homme il y a quelque chose de son semblable. C'est pourquoi, quiconque pèche lèse non seulement lui-même, mais aussi cette partie de lui-même qui appartient à l'autre ». Et cela, selon Cordovero, explique véritablement pourquoi la Tora (Lev., XIX, 18) prescrit le commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », car autrui est réellement toi-même [107].

À ce point, j'aimerais insérer une remarque. Le caractère gnostique de cette psychologie et de cette anthropologie est évident. La structure de l'anthropologie de Luria correspond en somme à celle de sa théologie et de sa cosmologie, avec la différence que le point auquel il se réfère n'est plus la lumière mystique de l'émanation et de la manifestation divines, mais l'âme et ses « étincelles ». L'homme, tel qu'il était avant sa chute, est conçu comme un être cosmique qui contient le monde entier en lui et dont la position est supérieure même à celle de Metatron, le premier des anges [108]. *Adam Ha-Rishon*, l'Adam de la Bible, correspond sur le plan anthropologique à l'*Adam Kadmon*, l'homme primitif ontologique. Évidemment, l'humain et l'homme mystique sont en étroite relation l'un avec l'autre ; leur structure est la même, et pour employer les propres mots de Vital, l'un est l'habit et le voile de l'autre. Ici, nous avons aussi l'explication de la connexion entre la chute de l'homme et le processus cosmique, entre le point de vue moral et physique. Puisque Adam embrassait tout véritablement et non pas simplement d'une façon métaphorique, sa chute de la même manière devait entraîner et affecter chaque chose, non pas seulement d'une façon métaphorique mais réellement. Le drame

d'*Adam Kadmon* sur le plan théosophique s'est répété et se trouve parallèle à celui d'*Adam Rishon*. L'univers tombe, Adam tombe, chaque chose est affectée, troublée et entre, dans « une étape d'affaiblissement », comme l'appelle Luria. Le péché originel répète la Brisure des Vases sur un plan relativement plus bas [109]. L'effet, de nouveau, est le suivant : rien n'est resté où il devait être et comme il devrait être ; rien, par conséquent, n'a été ensuite à sa propre place [110]. Tout est en exil. La lumière spirituelle de la Chekhina fut entraînée dans l'obscurité du monde démoniaque du mal. Il en résulte le mélange du bien et du mal qui doivent se séparer quand l'élément de la lumière reprendra sa position première [111], Adam était un être spirituel dont la place se trouvait dans le monde d'*Asiyah* [112] qui, nous l'avons vu, était aussi un royaume spirituel. Quand il tomba dans le péché, il entraîna aussi ce monde dans sa chute, le dépouilla de la place antérieure qu'il occupait et en détermina le mélange ; par suite le monde se trouva ainsi mêlé au royaume des *Kelipoth* qui originellement était placé en dessous [113]. C'est ainsi que vint à l'existence le monde matériel dans lequel nous vivons et l'homme, en partie spirituel, en partie matériel [114]. Et toutes les fois que nous tombons dans le péché, nous provoquons la répétition de ce processus, de la confusion de ce qui est saint avec l'impur, de la « chute » de la Chekhina et de son exil. « Des parcelles de la Chekhina » sont éparpillées dans tous les mondes et « il n'y a pas de sphère d'existence, y compris la nature organique et inorganique, qui ne soit pleine de saintes parcelles ; celles-ci, mêlées aux *Kelipoth*, doivent en être séparées et élevées ».

Pour celui qui étudie l'histoire religieuse, l'affinité étroite de ces pensées avec les idées religieuses des manichéens est tout de suite évidente. Nous avons ici certains éléments gnostiques, spécialement la théorie des étincelles ou parcelles de lumière éparpillées ; ces

éléments étaient absents de la pensée kabbalistique ancienne, ou bien n'y jouaient aucun rôle particulier. En même temps, il n'est pas douteux que ce fait est dû non pas aux connexions historiques entre les manichéens et la nouvelle Kabbale de Safed, mais à une profonde ressemblance de point de vue et à une même disposition qui produisit dans son développement des résultats similaires. En dépit de ce fait, ou plutôt à cause de lui, ceux qui étudient le gnosticisme peuvent avoir beaucoup à apprendre du système de Luria qui, à mon avis, est un exemple parfait de pensée gnostique, à la fois dans son principe et ses détails.

Transmigration de l'âme et sa place dans le Kabbalisme de Safed

Mais revenons au point d'où nous étions partis. L'accomplissement de la tâche de l'homme dans ce monde est uni pour Luria, comme pour tous les autres kabbalistes de Safed, à la doctrine de la métempsycose, ou de la transmigration de l'âme. Dans le développement postérieur de l'école de Safed, cette doctrine remarquable a été élaborée avec beaucoup de détails ; le *Sepher Ha-Gilgulim* de Hayim Vital, ou « Livre des Transmigrations », dans lequel il a donné une description systématique de la doctrine de la métempsycose de Luria, est le produit final d'un long et important développement dans la pensée kabbalistique[115]. Je n'ai pas l'intention d'approfondir ce point, je ferai remarquer seulement qu'il y a une différence considérable entre les attitudes respectives de l'école ancienne et de l'école nouvelle du Kabbalisme à l'égard de cette idée, qui, comme je l'ai dit, a trouvé son expression classique dans la doctrine de Luria et de Vital. Quant aux motifs qui poussèrent à la fois l'ancienne et la nouvelle Kabbale à embrasser la doctrine de la transmigration, ils ne furent probablement pas différents au début des motifs qui ont

toujours incité à croire en elle, par exemple l'impression faite sur les esprits sensibles par les souffrances des enfants innocents, la satisfaction des méchants et autres phénomènes qui exigent une explication naturelle pour être conformes à la croyance en la justice divine dans la sphère de la nature. Car il faut admettre que la solution de ces contradictions apparentes par l'idée de rétribution divine ou en général des espérances eschatologiques, n'a jamais réussi à satisfaire l'esprit d'un grand nombre de croyants. La différence est que la majorité des anciens kabbalistes ne croyaient en *Gilgul*, pour employer le terme hébreu qui signifie transmigration, qu'en rapport avec certaines offenses, principalement dans l'ordre sexuel. Je l'ai déjà souligné dans la conférence précédente, ils ne savaient rien d'une loi universelle de la transmigration considérée comme système de causalité morale, c'est-à-dire un système de causes morales et d'effets physiques, le *Karma* pour employer le terme sanscrit. Il a résulté de là que toute cette doctrine, qui d'abord semble avoir rencontré beaucoup d'opposition, a été regardée comme un mystère spécialement occulte et n'a pas pénétré dans les vastes cercles. Un mystique du XIIIe siècle, Isaac ibn Latif, la rejeta dédaigneusement [116].

Le Kabbalisme du XVIe siècle eut un point de vue tout à fait différent, car dans l'intervalle, comme je l'ai dit au commencement de cette conférence, la doctrine de *Gilgul* en vint à exprimer d'une manière nouvelle et forte la réalité de l'exil. Sa fonction était, pour ainsi dire, d'élever l'expérience du juif dans le *Galuth*, l'exil et la migration du corps, jusqu'au plan supérieur d'un symbole de l'exil de l'âme [117]. L'exil intérieur, aussi, doit son existence à la chute. Si Adam contenait l'âme entière de l'humanité, qui s'est maintenant répandue dans tout le genre humain avec des subdivisions et des aspects individuels innombrables, toutes les transmigrations des âmes ne sont, en dernier ressort, que des migrations d'une seule âme qui, par son exil, expie sa

faute. De plus, chaque individu fournit, par sa conduite, des occasions sans nombre pour un exil toujours renouvelé. Nous avons ici une conception très compréhensible du *Gilgul* comme une loi de l'univers, l'idée d'une rétribution par la punition en enfer est plutôt assez repoussée à l'arrière-plan. Évidemment, une théorie radicale de la rétribution dans le processus de la transmigration ne laisse aucune place pour la conception de l'enfer, et il n'est pas surprenant de constater qu'il y a eu vraiment des tentatives pour allégoriser l'idée de l'enfer autant que pour la dépouiller de son sens littéral [118]. En général, nous trouvons, toutefois, un mélange de ces deux idées ; l'école de Safed, en particulier, fut inclinée à accorder une certaine place, dans son plan des étapes transmigratoires, à l'enfer traditionnel. Les deux idées s'entremêlent, mais l'accent est mis sans aucun doute sur la transmigration.

Cette doctrine maintenant s'ouvre de plus en plus à la conception du rôle de l'homme dans l'univers. Chaque âme individuelle ne garde son existence personnelle que jusqu'au moment où elle a achevé sa propre restauration spirituelle. Les âmes qui ont accompli les commandements, que ce soient ceux de toute l'humanité, des « fils de Noé », ou, dans le cas des juifs, les 613 de la Tora, sont exemptes de la loi de la transmigration et attendent, chacune à sa place bénie, leur intégration dans l'âme d'Adam, quand la restitution générale de toutes choses aura eu lieu. Tant que l'âme n'a pas accompli cette tâche, elle reste soumise à la loi de la transmigration. La transmigration est ainsi, non plus une simple rétribution, elle est en même temps une possibilité d'accomplir les commandements, ce qui n'a pas été donné à l'âme auparavant ; par suite, elle continue l'œuvre de sa propre libération. La rétribution est effectivement impliquée par l'idée de la transmigration dans les autres sphères de la nature, telles que les animaux, les

plantes et les pierres. Ce bannissement, qui consiste à être emprisonné dans des formes étranges d'existence, dans des bêtes sauvages, des plantes et des pierres, est regardé comme une forme particulièrement redoutable d'exil. Comment les âmes peuvent-elles être délivrées d'un tel exil ? La réponse de Luria à cette question s'appuie sur la relation entre certaines âmes, en accord avec la place qu'elles occupaient à l'origine dans l'âme indivise d'Adam, le père de l'humanité. Il y a, selon lui, des relations entre les âmes et même aussi des familles d'âmes qui constituent en quelque sorte un tout dynamique et réagissent l'une sur l'autre [119]. Ces âmes ont une aptitude spéciale pour s'assister l'une l'autre et compléter les actions des unes des autres ; elles peuvent ainsi par leur piété élever les membres de leur groupe ou de leur famille qui sont tombés à un plan inférieur et les rendre capables de reprendre le voyage de retour à des formes plus hautes d'existence. Selon Luria, cette interrelation mystérieuse des âmes jette la lumière sur de nombreuses histoires bibliques. Ainsi la véritable histoire du monde serait celle des migrations et des interrelations des âmes, qui est précisément ce que Hayim Vital a essayé de décrire dans les dernières parties de son *Sepher Ha-Gilgulim*. Là, et dans des écrits semblables de cette sorte, nous trouvons un mélange caractéristique et curieux d'éléments provenant d'une pure vision, d'intuitions caractérologiques (dont certaines sont très profondes), d'idées et d'associations de pensée purement homilétiques.

Pour récapituler ce que nous avons dit, le *Gilgul* est une partie du processus de la restauration du *Tikkun*. À cause du pouvoir du mal sur l'humanité, la durée de ce processus est immensément étendue ; ici, nous arrivons au point de la doctrine de Luria qui fait appel très fortement à la conscience individuelle ; mais la durée de ce processus peut être raccourcie par certains actes religieux, à savoir les rites, les exercices

pénitentiels et les méditations [120]. Chaque personne porte la trace secrète des transmigrations de son âme dans les lignes de son front ou de ses mains [121], et dans l'aura qui environne son corps [122]. Et ceux à qui il est donné de déchiffrer cette écriture de l'âme peuvent l'aider dans son voyage. Il est vrai que ce pouvoir n'est accordé qu'aux grands mystiques, d'après Cordovero et Luria [123].

Il est très intéressant et significatif que cette doctrine kabbalistique de la transmigration, dont l'influence fut d'abord limitée à de très petits cercles, étendit son influence avec une rapidité foudroyante après 1550. Le premier livre important, qui soit basé sur un système très élaboré du *Gilgul*, est le *Gali Razaya*, les « Mystères révélés », écrits en 1552 par un auteur anonyme [124]. En peu de temps, cette doctrine fit partie intégrante de la croyance populaire et du folklore juifs. Cela est d'autant plus remarquable que nous avons ici une doctrine qui, contrairement à beaucoup d'autres éléments de la croyance religieuse populaire juive, n'a pas été généralement acceptée dans le milieu social et culturel où vivaient les juifs. Pour répéter ce que j'ai déjà dit, je suis porté à croire que la situation historique particulière des juifs de ces générations explique autant son succès que la disposition générale populaire à l'animisme. La croyance primitive est animiste en ce qu'elle est inclinée à regarder toutes les choses comme des créatures animées agissantes. La doctrine du *Gilgul* ne s'appuyait pas seulement sur ce stratum de la pensée primitive, mais aussi elle expliquait, transfigurait et glorifiait l'expérience très profonde et tragique du juif dans le *Galuth*, en s'adressant très fortement et directement à l'imagination. Car le *Galuth* ici acquiert une nouvelle signification. Autrefois il était regardé, ou comme une punition pour les péchés d'Israël, ou comme une épreuve imposée à la foi d'Israël. Maintenant il ne cesse pas d'être cela, mais intrinsèquement,

il devient une mission ; son but est de ramasser les parcelles partout où elles se trouvent. « Et voici le secret pourquoi, Israël est destiné à être asservi par tous les Gentils du monde, afin qu'il puisse recueillir ces parcelles qui sont tombées aussi parmi eux... Et c'est pourquoi il était nécessaire qu'Israël soit dispersé aux quatre vents pour tout recueillir [125]. »

Influence du Kabbalisme de Luria. Un grand mythe de l'Exil et de la Rédemption

L'influence de la Kabbale de Luria qui, à partir de 1630, devint comme la vraie *theologica mystica* du judaïsme, peut difficilement être exagérée. Elle enseignait une doctrine du judaïsme qui, même dans ses aspects les plus populaires, n'a rien abandonné de son pathétique messianique. La doctrine du *Tikkun* éleva chaque juif au rang d'un protagoniste dans le grand processus de la restitution, d'une manière inouïe jusqu'alors. Il semble que Luria lui-même ait cru que la fin était proche et qu'« il ait entretenu l'espoir que l'année 1575 était l'année de la rédemption », espérance partagée par beaucoup d'autres kabbalistes de cette génération [126]. Il est, semble-t-il, dans la nature de telles doctrines, que la tension qu'elles contiennent réclame une détente soudaine et dramatique. Une fois que la doctrine du *Tikkun* entra dans la conscience populaire, le point de vue eschatologique fut forcé de prendre de l'extension ; il pouvait à peine en être autrement. Mais même quand l'élément messianique de la nouvelle mystique eut menacé d'allumer les flammes d'une conflagration apocalyptique au cœur des juifs, ses idées spéculatives fondamentales et ses conclusions pratiques gardèrent leur influence.

Ce sont non seulement des idées mais aussi un grand nombre de coutumes et de rites propagés pour

des raisons mystiques par les kabbalistes de Safed, et non par les disciples de Luria, qui furent acceptés dans toutes les communautés. Dans une grande mesure, ces rites et ces coutumes s'unirent à l'ascendant croissant des principes ascétiques dans la vie ordinaire, par exemple le jeûne du premier-né le jour avant Pâques, la nuit qui est la vigile des *Shemoth* et de *Hoshanah Rabbah*, la transformation du dernier jour d'une fête de joie en un jour de pénitence qui termine réellement le Jour de l'Expiation, la transformation du dernier jour avant chaque nouvelle lune en un « jour mineur d'Expiation », ainsi appelé ; et beaucoup d'autres exemples de cette sorte [127]. À la place des rites de pénitence prescrits par les anciens hassidim d'Allemagne, nous trouvons maintenant les prescriptions de Luria pour les pénitents [128]. Quelques sphères de la vie juive furent pénétrées jusqu'à un degré extraordinaire par le nouvel esprit et le rétablissement mystique des anciens principes. Je mentionnerai trois sphères sous ce rapport : la célébration du Sabbat et des autres fêtes, la vie sexuelle et la procréation et, d'autre part, tout ce qui a rapport à la mort et à la survie. Beaucoup de ces innovations devinrent extrêmement populaires, par exemple la coutume d'étudier la *Michna* en souvenir d'un décédé (parce que *Michna* a les mêmes consonnes que le mot hébreu *Neshama*, « âme »). Mais en particulier, la liturgie, qui fut de tout temps le plus clair miroir du sentiment religieux, fut profondément affectée par l'influence des mystiques. Une multitude de nouvelles prières, pour l'individu comme pour la communauté, pénétrèrent graduellement, d'abord dans les livres de prières de petits cercles privés, et plus tard dans des formes de prières universellement reçues [129]. Ainsi, c'est grâce aux mystiques que le fameux hymne *Lekha dodi*

*likrath kallah** de Salomon Alkabez de Safed fit partie de la liturgie du vendredi soir. La description, de beaucoup la plus belle et la plus détaillée de la vie du pieux kabbaliste, tout au cours de l'année, telle que la modela l'influence dominante du Kabbalisme luria-nique, se trouve dans *Hemdath Yamim*[130], le « Délice des Jours », l'œuvre d'un disciple anonyme des sabba-tiens modérés qui sont restés fidèles à la tradition rabbinique. (L'ancienne théorie qui soutenait que son auteur n'était autre que le prophète Nathan de Gaza doit être écartée.) Écrit à Jérusalem vers la fin du XVIIe siècle[131], ce livre important reste, à mon avis, en dépit de tout ce qui nous frappe par sa bizarrerie, l'un des travaux les plus beaux et les plus touchants de la littérature juive.

La Kabbale de Luria fut le dernier mouvement, dans le judaïsme, dont l'influence devint prépondé-rante parmi toutes les sections du peuple juif et dans chaque contrée de la diaspora, sans exception. Ce fut le dernier mouvement dans l'histoire du judaïsme rabbinique qui ait exprimé un monde de réalité reli-gieuse commun au peuple juif tout entier. Pour le philosophe de l'histoire juive, il peut sembler surpre-nant que la doctrine qui a obtenu ce résultat ait été profondément apparentée au gnosticisme, mais telles sont les dialectiques de l'histoire.

En résumé, on peut considérer la Kabbale d'Isaac Luria comme une interprétation mystique de l'Exil et de la Rédemption, ou même comme un grand mythe de l'Exil. Sa substance reflète les sentiments religieux les plus profonds des juifs de cette époque. Pour eux, l'Exil et la Rédemption étaient, au sens le plus strict, de grands symboles mystiques qui ont leur fondement dans l'Être divin. Cette nouvelle doctrine de Dieu et

---

* « Viens, mon bien-aimé, à la rencontre de la fiancée. » *(N.d.T.)*

de l'univers correspondit à la nouvelle idée morale de l'humanité qu'elle propagea : l'idéal de l'ascète dont le but est la réforme messianique, l'effacement de la souillure du monde, la restitution de toutes choses en Dieu ; ainsi l'homme d'action spirituelle, grâce au *Tikkun*, peut briser l'exil, l'exil historique de la communauté d'Israël, et cet exil intérieur dans lequel gémit toute la création.

CHAPITRE VIII

Sabbatianisme et hérésie mystique

Le mouvement sabbatien de 1665-1666

Depuis l'exode d'Espagne, le développement de la mystique juive a été singulièrement uniforme et exempt de contre-courants. Il n'y a qu'une seule ligne principale. Les événements catastrophiques de cette période ont provoqué la naissance de la nouvelle école de Safed dont les pensées, comme nous l'avons vu, sont centrées autour de certains problèmes, créés ou rendus manifestes au moyen de ce grand cataclysme. Nous avons vu aussi qu'en considérant ces événements, cette école avait élaboré une doctrine complètement nouvelle. Il me semble que cette doctrine, telle qu'elle fut formulée par Luria et finalement adoptée par la théologie juive, représente une expression particulièrement exacte du point de vue qui, au tournant du siècle, prédomina parmi les juifs. Ces nouvelles idées mêlent ensemble une interprétation mystique de l'exil et une théorie également mystique du chemin qui mène à la rédemption. L'ancien esprit de la contemplation mystique s'enrichit d'un élément nouveau de ferveur messianique, lié au rêve apocalyptique de la fin fixée à la période des

souffrances et de la dégradation. Par la diffusion du Kabbalisme de Luria, de sa doctrine du *Tikkun*, et de la restitution de l'harmonie cosmique par l'intermédiaire terrestre d'un judaïsme mystiquement construit, cette doctrine donc ne pouvait que conduire à une manifestation explosive de toutes les forces auxquelles elle dut son apparition et son succès. S'il est vrai que la Kabbale a donné une expression aux idées dominantes de l'époque, rien ne semble alors plus naturel qu'il y ait eu une correspondance très étroite entre les conditions historiques qui moulaient le destin du peuple juif à cette apogée du Kabbalisme, et le développement intérieur de la pensée religieuse juive, avec toutes ses nouvelles formes. Un peuple qui avait subi toutes les tribulations qu'apportaient l'exil et la persécution, et qui en même temps avait développé une conscience extrêmement sensible d'une vie vécue entre les pôles de l'exil et de la rédemption, pouvait facilement prendre le pas sur le messianisme. L'apparition de Sabbataï Zevi et de Nathan de Gaza précipita cette marche en libérant les énergies latentes qui s'étaient peu à peu accumulées durant les générations immédiatement précédentes. Quand elle se produisit, l'éruption du volcan fut terrible.

Ce n'est pas mon but ici de décrire la montée rapide et l'affaissement soudain du mouvement sabbatien en 1665 et 1666, depuis la proclamation par Sabbataï Zevi de sa mission messianique jusqu'à son renoncement au judaïsme et sa conversion à l'islam, quand il fut conduit devant le sultan de Turquie. Je n'ai pas à insister sur la biographie du Messie et de son prophète, Nathan de Gaza, ni sur les détails de ce formidable mouvement religieux qui se répandit comme une traînée de poudre dans toute la Diaspora, déjà préparée pour ainsi dire à un tel événement par l'influence du nouveau Kabbalisme. Il suffit de dire que des foules considérables étaient en proie à une grande exaltation et s'infligeaient les formes les

plus extravagantes de pénitence. Au dire des contemporains, « on n'avait jamais rien vu de pareil et on ne le verrait pas jusqu'à ce que vienne la véritable rédemption[1] ». Mais en même temps que la pénitence, éclatèrent aussi une joie et un enthousiasme sans limites, car enfin il y avait une preuve, semblait-il, que les souffrances des mille six cents années n'avaient pas été vaines. Avant l'arrivée de la rédemption, beaucoup sentaient que son approche était réelle. Une émotion d'une force intense s'empara de la masse du peuple, et pendant une année entière, les hommes menèrent une vie nouvelle qui resta, durant plusieurs années, leur première pénétration dans une réalité spirituelle plus profonde.

Le cours que prirent les événements a été décrit dans chaque ouvrage sur l'histoire juive ; toutefois, le récit sur beaucoup de points de détails attend encore une révision critique. Mon intention ici est d'insister sur ces aspects du mouvement sabbatien qui sont entièrement ou partiellement négligés dans la littérature historique et sur ceux qui, par suite d'incompréhensions ou pour d'autres raisons, sont demeurés tout à fait dans l'ombre. Si l'on n'envisage pas ces aspects du Sabbatianisme, il est impossible de comprendre la vraie nature de cette tentative grandiose qui, malgré son avortement, voulait opérer une révolution au sein du judaïsme et il est difficile de pénétrer sa signification pour l'histoire du judaïsme et pour la mystique juive en particulier.

Sabbataï Zevi, le Messie kabbalistique, et Nathan de Gaza, son prophète

Toutefois, l'on ne peut pas entreprendre cette tâche, sans dire quelques mots sur les personnalités des deux chefs principaux du mouvement et sur leur rôle dans sa première manifestation et son développement

subséquent. Cela est d'autant plus nécessaire car, en ce point comme sur tant d'autres discutés au cours de ces conférences, je suis forcé de prendre une position qui diffère considérablement de l'opinion courante. Ainsi quel a été le trait essentiel de la personnalité de Sabbataï Zevi et comment devons-nous juger sa contribution personnelle à ce mouvement ? Plus précisément, comment devons-nous interpréter sa relation avec Nathan de Gaza, le prophète qui l'a suivi ? À ces questions, les seuls documents qui ont été imprimés jusque dans ces dernières années n'ont pas permis de donner une réponse. Ceux qui jettent le plus de lumière sur le sujet n'ont pas été publiés jusqu'à présent et en leur absence il a été souvent impossible de se former une opinion correcte même des écrits publiés. Dans ces circonstances, une importance excessive a été donnée au témoignage de personnes qui ne furent pas très liées avec les chefs du mouvement. C'est pourquoi, il n'est pas surprenant que, là où les savants ont échoué, des poètes, des dramaturges et d'autres maîtres de la fiction ont essayé de compléter cette peinture en puisant dans les ressources de leur imagination. Cependant, il y a en notre possession des documents très importants : les uns personnels et les autres théologiques émanent du cercle le plus étroit des disciples de Sabbataï Zevi et jettent une lumière tout à fait inattendue sur ces questions. Une analyse de toutes les sources auxquelles j'ai eu accès m'a conduit aux conclusions principales suivantes.

Ce ne fut pas Sabbataï Zevi lui-même qui, par sa présence et son activité constante, réussit finalement, pendant un certain nombre d'années, sous le coup de la persécution, à fonder le mouvement qui porte son nom. Certes, sans lui, ce mouvement n'aurait pas pu prendre cette forme, mais sa propre activité, si elle n'avait pas été aidée, n'aurait jamais suffi à produire ce mouvement. C'est l'éveil de Nathan de Gaza à sa mission prophétique qui mit en mouvement toute la

suite des événements. Le rôle de ce jeune homme brillant et ardent, âgé seulement de vingt ans à l'époque du début de ce mouvement, n'a guère été compris et apparaît maintenant sous une lumière totalement différente.

Même avant la date critique de 1665, Sabbataï Zevi (1625-1676) semble s'être regardé lui-même à certains moments comme le Messie ; il donne occasionnellement des marques de cette conviction. Mais personne, absolument personne, ne prit au sérieux cette proclamation. Pour être plus précis, personne, y compris ses admirateurs de Smyrne, ne donna le moindre signe de connaître quoi que ce fut sur l'existence et la personnalité du vrai Messie de Dieu entre 1648 et 1665 ; 1648 étant la date à laquelle s'est produit pour la première fois, semble-t-il, un léger scandale à son propos. L'explication de ce fait est très simple et fournit la clé pour comprendre ce Messie tragique : Sabbataï était faible du point de vue physique. Dans une certaine mesure, cette vérité a été pressentie auparavant ; on a parlé de paranoïa ou d'hystérie [2]. Mais une quantité de documents évidents, et maintenant disponibles, montre que cette affliction était d'une nature assez différente : Sabbataï Zevi possédait la constitution d'un maniaque déprimé, c'est-à-dire qu'il appartenait à un type dont le manque d'équilibre mental se manifeste par des actes successifs d'une tristesse très profonde ou bien d'une exubérance tout à fait incontrôlable et d'une joie exagérée. Des périodes de grande dépression et de mélancolie alternaient constamment en lui avec des spasmes d'une exaltation maniaque, d'un enthousiasme et d'une *euphoria**, séparés par des intervalles d'un état d'esprit plus normal. Ce que l'on sait de son caractère ne donne pas la moindre indication de paranoïa, mais d'autre part il

---

* En italique dans le texte. *(N.d.T.)*

y manque à peine un simple trait de psychose maniaque-déprimée, telle qu'elle est décrite dans les manuels courants de psychiatrie[3]. Le témoignage de ses biographes nous permet de conclure qu'il a manifesté les premiers symptômes de cette affliction mentale entre seize et vingt ans[4]. Il est très important pour comprendre son caractère de distinguer cette maladie mentale de toutes les autres, car elle n'entraîne pas la décomposition et la destruction de la personnalité humaine et surtout n'affecte pas l'intelligence. De fait, le terme *maladie** n'est employé que dans un seul témoignage, très éloquent, écrit par l'un de ses disciples les plus importants qui lui soient restés fidèles jusqu'à la fin : Samuel Gandor ; en l'été de 1665, il fut envoyé d'Égypte à Gaza afin d'examiner les événements qui s'étaient passés dans cette ville. Ce disciple enthousiaste de Sabbataï Zevi et qui accompagna Nathan dans ses voyages, nous a laissé la description suivante de son maître[5] : « On dit de Sabbataï Zevi que pendant quinze ans il a été accablé par l'affliction suivante : il est en proie à une dépression qui ne lui laisse aucun moment de repos et ne lui permet même pas de lire ; il n'est pas capable de dire quelle est la nature de cette tristesse qui s'est abattue sur lui. Il endure celle-ci jusqu'à ce que la dépression quitte son esprit et alors il revient avec une grande joie à ses études. Pendant plusieurs années, il a souffert de cette maladie, et aucun docteur ne lui a trouvé de remède, mais c'est une des souffrances qui sont infligées par le Ciel[6]. » La même lettre contient la description d'un incident qui se produisit la nuit, avant la fête des *Shevuoth* en 1665, quand Sabbataï Zevi fut soudain atteint d'une profonde dépression du genre que nous venons de décrire.

---

* En italique dans le texte. *(N.d.T.)*

Nous disposons encore d'un témoignage clair et incontestable sur l'état d'excitation maniaque qui alternait avec ces attaques de dépression. Les sabbatiens plus tard n'ont point considéré ces divers états de conscience comme les effets de la maladie. D'après eux, ils représentent certains états d'esprit produits par la puissance céleste et pour la désigner ils emploient des termes théologiques, y compris certains termes nouveaux de leur propre fabrication, correspondant le mieux possible aux termes de dépression et d'exaltation. Leurs écrits parlent d'une alternance périodique entre un état d'« illumination » et un état de « chute » ou d'« abandon [7] », un état enthousiaste « vers les degrés les plus hauts » et une plongée « dans une pauvreté et une misère » spirituelles extrêmes [8]. Les récits de la phase maniaque dont le plus révélateur de beaucoup vient de Sabbataï Zevi lui-même nous expliquent le rôle que son affliction mentale a eu dans la formation de son caractère, car ces récits révèlent le contenu conceptuel de sa manie. La vérité qu'ils mettent à nu est assez étrange et on ne peut trop estimer son importance pour le sort du mouvement sabbatien : Sabbataï Zevi, l'ascète et le dévot kabbaliste, se sentit poussé, sous l'influence de son enthousiasme maniaque, à commettre des actes qui allaient à l'encontre de la loi religieuse. On peut discerner une antinomie latente dans ces actes assez innocents d'abord [9], auxquels les sabbatiens ont donné le nom restreint mais significatif de *maasim zarim*, « actions étranges ou paradoxales ».

Mais on ne peut que faire les conjectures les plus vagues sur l'inclination irrépressible de commettre des actes bizarres et anti-halakhiques. Il est possible d'avoir une certaine lumière sur ce sujet grâce au témoignage fourni plusieurs années plus tard par Moïse Pinheiro, l'un des compagnons d'études à Smyrne de Sabbataï Zevi, sur les livres kabbalistiques que Sabbataï Zevi a étudiés à ce moment. Selon

Pinheiro, dont il est difficile de croire qu'il aurait entièrement inventé l'histoire, Sabbataï Zevi n'a lu dans sa jeunesse que le Zohar et le livre *Kana* [10]. À propos de ce dernier ouvrage écrit au XVIIe siècle, j'ai déjà indiqué dans une conférence précédente [11] qu'il révèle la même combinaison curieuse d'une dévotion pieuse et d'une révérence mystique pour la *Halakha* avec une critique voilée, mais parfois très catégorique, de ses préceptes ; combinaison qui fut ensuite incarnée, pour ainsi dire, en Sabbataï Zevi. Ces divers éléments, semble-t-il, sont entrés en conflit dans le mouvement sabbatien, après l'apostasie du Messie. Peut-être, au moment où son affliction commença à s'emparer de lui, était-il sous l'influence de ce livre et celui-ci laissa-t-il son empreinte sur le contenu conceptuel de sa manie. Sabbataï Zevi paraît n'avoir considéré la doctrine de l'école de Luria qu'à une date postérieure ; toutefois, d'après ce que nous savons, sa manière de vivre semblait modelée sur les principes ascétiques des kabbalistes de Safed.

Salomon ben Abraham Laniado d'Alep, sabbatien enthousiaste même après l'apostasie du Messie, relate dans une lettre à Kurdistan les paroles de Sabbataï Zevi, quand celui-ci traversa Alep, à la fin de l'été de 1665 [12] : « Depuis 1648, l'Esprit saint et une grande illumination sont venus sur lui ; il avait l'habitude de prononcer le nom de Dieu conformément à ses lettres [13] et d'accomplir divers actes étranges, parce qu'il lui semblait qu'agir de cette manière convenait pour plusieurs raisons et pour les actes du *Tikkun* qu'il se proposait d'effectuer. Mais ceux qui le virent ne comprirent pas cela et il passa à leurs yeux pour un fou [14]. Souvent nos maîtres dans la Terre sainte l'ont puni pour ses actions mauvaises qui étaient très éloignées du sens commun ; il fut contraint de se séparer du reste du peuple et d'errer dans le désert... Quelquefois il était en proie à une grande dépression, mais à d'autres moments il apercevait un peu la gloire de la

Chekhina. Souvent aussi, Dieu l'éprouva par de grandes tentations et il les surmonta toutes. » Laniado affirme même, lorsque l'illumination l'avait quitté, ceci : « Il était comme un homme normal et regrettait les choses étranges qu'il avait faites, car il ne comprenait plus leur raison, mais il l'avait comprise quand il avait accompli ces actes. »

Nous avons ici une description claire de l'état d'esprit de Sabbataï Zevi. On a beaucoup traité des tentations auxquelles il était soumis dans ses accès de dépression, surtout dans les écrits de Nathan de Gaza ; nous savons que ces tentations étaient d'un caractère démoniaque et érotique [15]. En résumé, nous avons devant nous un homme qui s'est senti persécuté par les démons pendant ses périodes de dépression mélancolique qui l'obligèrent à un grand effort physique et mental ; il fut par-dessus tout la victime sans secours de ces forces démoniaques [16]. D'autre part, il partageait avec les autres personnes du même type psychique qui étaient, comme lui, des hommes d'un niveau moral et intellectuel remarquable, le don d'un grand pouvoir de suggestion personnelle sur les autres. Ce magnétisme personnel, cependant, était lié à ses états d'exaltation et ne leur survivait pas. De plus, ses qualités intellectuelles, malgré leur plein développement, ne sortaient pas de l'ordinaire. Il n'a laissé aucun écrit, et, ce qui est plus important, on ne lui attribue aucun mot inoubliable, ni épigramme, ni discours. En tant que kabbaliste et savant, il ne semble pas s'être élevé au-dessus de la médiocrité. Le côté émotif de son caractère fut plus pleinement développé : il était extraordinairement musicien, aimant chanter ou entendre chanter ; pendant son emprisonnement dans la forteresse de Gallipoli en l'été de 1666, il était presque constamment entouré de musiciens [17] ; le chant des Psaumes pour lequel il avait une prédilection spéciale l'émouvait facilement et profondément. Mais sa marque caractéristique vraiment

originale se trouve sans aucun doute dans sa manie particulière : l'accomplissement d'actes contradictoires qu'il semble avoir regardés dans son état d'exaltation comme des actions sacramentelles. Voilà son trait spécifique et voilà aussi sa contribution personnelle au mouvement sabbatien dans lequel il joue en somme un rôle plutôt passif ; car ce fut cette particularité qui donna au mouvement son caractère spécial à partir du moment où il fut reconnu comme une autorité religieuse. La loi qui domina ce développement fut celle de sa propre personnalité bien que ce soit Nathan de Gaza qui la découvrit et la formula en termes explicites. Dans son état d'illumination, Sabbataï Zevi fut l'archétype vivant du paradoxe du saint pécheur ; peut-être bien, malgré son incapacité à s'exprimer, voyait-il au cours de ses états d'exaltation, dans la violation de la sainte loi, l'image d'un acte de *Tikkun*. C'est là le seul et le véritable héritage de Sabbataï Zevi : le caractère quasi sacramentel des actions contraires qui ici prennent toujours la forme d'un rituel, demeura le *shibboleth** du mouvement, non moins que dans ses formes les plus radicales. Dans son état « normal », le sabbatien n'est rien d'autre qu'un antinomiste. Sa conduite est un rite, l'action solennelle d'un individu ou de tout un groupe, un acte exceptionnel, qui amène un grand trouble et provient de l'agitation profonde des forces émotives.

---

* L'Épi. *(N.d.T.)*

Maladie de Sabbataï Zevi et son interprétation mystique par Nathan. Caractère quasi sacramentel des actions antinomiques. Le Lurianisme adapté à la personnalité du nouveau Messie

Ainsi Sabbataï voyagea à travers le monde pendant des années, sans amis ou sans vrais disciples, et sans rien réaliser pour faire progresser les aspirations messianiques qui dominaient en lui dans ses rares moments de grande exaltation. Si Nathan de Gaza ne l'avait pas fait connaître, il serait sans doute resté l'un de ces nombreux enthousiastes anonymes de sa génération qui, dans les années après la grande catastrophe de la persécution de Chmielnitzki en 1648, entretinrent de vagues rêves de vocation messianique, sans que personne n'y prêtât attention. Son établissement à Jérusalem en 1662 fut dans sa vie un tournant décisif. Durant les deux premières années de son séjour dans cette ville, Nathan de Gaza (1644-1680), à cette époque jeune étudiant du Talmud, ne pouvait pas ne point rencontrer souvent Sabbataï Zevi qui approchait de la quarantaine et qui, sans aucun doute, était le sujet de beaucoup de conversations dans la petite communauté juive de Jérusalem. Même en l'absence de relations personnelles entre eux, sur lesquelles nous n'avons aucun témoignage, la personnalité de Sabbataï Zevi dut laisser une profonde empreinte sur le jeune Nathan sensible et impressionnable qui avait alors entre dix-sept et dix-neuf ans.

Sabbataï Zevi qui faisait à ce moment une mission en Égypte n'eut aucun rôle sur l'éveil décisif d'une inspiration prophétique en Nathan. Nathan lui-même en a fait le récit dans une lettre qui jusqu'à présent n'a pas encore été publiée et qui est datée de l'année 1667 ; de cette lettre, je cite le passage suivant [18] : « J'étudiais la Tora avec pureté jusqu'à l'âge de mes

vingt ans, et j'accomplissais le grand *Tikkun* qu'Isaac Luria prescrit à tous ceux qui ont commis de grandes fautes. Certes, béni soit Dieu, je n'avais pas commis intentionnellement de péchés, néanmoins je l'accomplissais dans le cas où mon âme aurait été souillée dans un état antérieur de transmigration. Quand j'eus atteint l'âge de vingt ans, je commençais d'étudier le livre du Zohar et quelques-uns des écrits de Luria. Mais celui qui parvient à se purifier lui-même reçoit l'aide du Ciel ; ainsi Il m'envoya plusieurs de Ses saints anges et de Ses esprits bénis et ils me révélèrent beaucoup des mystères de la Tora. Dans cette même année, ma force ayant été stimulée par les visions des anges et des âmes bénies, je me soumis à un long jeûne dans la semaine qui suivit la fête de *Purim*. M'étant alors moi-même consacré à la sainteté et à la pureté et retiré dans une pièce séparée, après avoir accompli ma prière du matin avec beaucoup de larmes, l'esprit vint sur moi, mes cheveux se dressèrent, mes genoux tremblèrent et je vis la Merkaba ; j'eus des visions de Dieu tout le jour et toute la nuit, et j'étais gratifié d'une véritable prophétie comme aucun autre prophète, quand la voix me parla et commença par ces mots : "Ainsi parle le Seigneur." Et avec une très grande clarté intérieure, mon cœur perçut envers qui était dirigée ma prophétie (c'est-à-dire envers Sabbataï Zevi) ; jusqu'à ce jour je n'ai jamais encore eu une si grande vision ; mais elle est restée cachée en mon cœur jusqu'à ce que le Rédempteur se soit révélé dans Gaza et proclamé le Messie ; alors l'ange me permit de proclamer ce que j'avais vu [19]. »

Comment Sabbataï Zevi en vint-il à se proclamer comme le Messie à Gaza ? La réponse est aussi simple qu'elle est étonnante. Quand Sabbataï Zevi, alors en Égypte, apprit par une lettre envoyée par Samuel Gandor qu'un illuminé se trouvait à Gaza qui dévoilait à chacun les mystères de son âme et le *Tikkun*

particulier dont son âme avait besoin, il « abandonna sa mission et se rendit aussi à Gaza pour trouver un *Tikkun* et la paix pour son âme [20] ». Je considère que cela est la phrase la plus intéressante dans l'histoire de Sabbataï Zevi. Ainsi, quand le récit de l'illumination de Nathan se répandit, Sabbataï Zevi vint à lui, non pas comme le Messie ou à cause de quelque compréhension secrète, mais « afin de trouver la paix pour son âme ». Ou encore d'une façon plus évidente il vint comme un malade vers le médecin de l'âme. Nous savons par la lettre de Laniado que précisément à cette époque, demeurant en Égypte, il se trouvait dans l'une de ses périodes normales et qu'il était troublé par ses transgressions. Il cherchait des soins pour sa psychose ; c'est seulement alors qu'il aurait été convaincu par Nathan de l'authenticité de sa mission messianique ; en effet, grâce à la vision prophétique de Nathan, comme il le fait savoir dans un autre contexte [21], il avait vu aussi la figure de Sabbataï Zevi. Nathan dissipa donc ses doutes et après avoir voyagé avec lui pendant plusieurs semaines et traversé les places saintes de Palestine, il l'engagea à se proclamer le Messie.

Nathan représente une combinaison tout à fait extraordinaire de traits de caractère. S'il est permis d'employer cette expression, il fut à la fois le Jean-Baptiste et le Paul du nouveau Messie, assurément une figure très remarquable. Il avait toutes les qualités qui manquaient à Sabbataï Zevi : activité infatigable, originalité de pensée théologique, grande puissance productrice et facilité littéraire. Il proclama le Messie et lui prépara la voie ; il fut aussi de beaucoup le théologien le plus influent du mouvement. Lui et son successeur, l'ancien Marrane Abraham Miguel Cardozo, sont les grands théologiens du Sabbatianisme classique, c'est-à-dire d'un mouvement hérétique bariolé à l'intérieur de la mystique juive. Nathan ne pratique pas lui-même l'antinomie, il l'interprète. Il

élève un état indéfinissable d'exaltation dont l'*euphoria* se manifeste en des actions absurdes, bizarres et sacrilèges, jusqu'au niveau d'un « acte sacré » qui révèle une réalité sublime : l'état du nouveau « monde du *Tikkun* ». C'est la rencontre de ces deux personnalités qui a fait le mouvement sabbatien. La grande force historique de ce nouveau Messianisme naquit le jour où Nathan découvrit que Sabbataï Zevi, ce singulier personnage, pécheur, ascète et saint qui avait rêvé parfois de sa mission messianique, était vraiment le Messie ; l'ayant découvert, Nathan fit de lui le symbole d'un mouvement et devint lui-même son porte-étendard.

Ainsi depuis son apparition, longtemps avant l'apostasie du Messie, la théologie du Sabbatianisme était déjà commandée par le besoin de fournir une interprétation mystique des particularités personnelles et des traits étranges et paradoxaux du caractère et des actions de Sabbataï Zevi. Ses manies et ses dépressions reçurent une interprétation kabbalistique, et en particulier la figure de Job fut constamment envisagée par Nathan depuis le commencement comme le prototype de la personnalité de son Messie. Il existe encore quelques manuscrits du petit livre tout à fait remarquable écrit par Nathan, sous le titre *Derush Ha-Tannimim*, « Traité sur les Dragons » ; cet ouvrage est le commentaire d'un passage du Zohar relatif au mystère du « Grand Dragon qui est couché au milieu des rivières de l'Égypte (Ézéchiel XXIX, 3 [22]). Dans ce traité qui fut écrit durant l'emprisonnement de Sabbataï Zevi à Gallipoli [23], à un moment où personne ne pouvait même rêver de l'apostasie du Messie, on ne trouve encore aucune suggestion de caractère franchement hérétique. L'écrivain développe ses idées sous une forme qui n'entre nullement en conflit avec les dogmes de la religion traditionnelle ou avec les principes du Kabbalisme de Luria. Mais ce livre nous le montre déjà exposant de nouvelles idées

dans sa doctrine du Messie qui n'a aucun rapport avec les homélies haggadiques ou celles des kabbalistes lurianiques. Luria définit l'apparition du Messie comme la consommation du *Tikkun*, mais sa théorie ne réserve aucune place spéciale à la question de la racine de l'âme du Messie [24]. Il ne soulève pas le problème du sort probable de son âme avant son apparition dans le monde et l'exécution de sa tâche. Le nouveau pas réalisé par Nathan consiste à lier cette question avec les idées traditionnelles du Kabbalisme de Luria.

Selon Nathan, il existe une certaine relation entre le Messie et le cours de tous ces processus intrinsèques dont j'ai parlé dans la dernière conférence : *Tsimtsum*, *Shevira* et *Tikkun*. Au début du processus cosmique, l'*En-Sof* a rappelé sa lumière à l'intérieur de Lui-même et alors est apparu ce premier espace du centre de l'*En-Sof* dans lequel tous les mondes prennent naissance. Ce premier espace est plein de forces matérielles, sans forme, les *Kelipoth*. Le processus du monde consiste à donner une forme à ces forces informes, en produisant quelque chose. Tant que cela n'a pas été fait, l'espace primordial, et en particulier sa partie la plus basse, est la citadelle des ténèbres et du mal. C'est la profondeur du grand abîme dans lequel les puissances démoniaques ont leur demeure. Quand, par suite de la Brisure des Vases, quelques parcelles de la lumière divine, qui rayonne de l'*En-Sof* afin de créer des formes dans l'espace primordial, tombèrent dans l'abîme, là aussi tomba l'âme du Messie, enfouie dans cette lumière divine à l'origine. Depuis le commencement de la création, cette âme est demeurée dans la profondeur du grand abîme, retenue dans la prison des *Kelipoth*, le royaume des ténèbres. Dans le fond de l'abîme, avec cette âme très sainte, se trouvaient des « serpents » qui la tourmentaient et essayaient de la séduire. À ces « serpents », a été remis le « saint serpent » qui est le Messie, car le

mot hébreu pour le serpent, *Nahash*, n'a-t-il pas la même valeur numérique que le mot pour Messie, *Mashiah* ? C'est seulement dans la mesure où le processus du *Tikkun* du monde entier opère le tri du bien et du mal dans la profondeur de l'espace primordial que l'âme du Messie est libérée de sa servitude. Quand l'âme, qui est au travail dans sa prison et lutte avec les serpents ou les « dragons », a atteint sa perfection (ce qui toutefois ne peut se produire généralement avant la fin du *Tikkun*), l'âme du Messie quittera sa prison et se révélera au monde dans une incarnation terrestre. Ainsi pense Nathan de Gaza. Il est profondément intéressant de rencontrer dans les écrits d'un jeune homme du Ghetto de Jérusalem au XVIIe siècle, un mythe gnostique sur le sort de l'âme du Rédempteur, construit à partir d'idées kabbalistiques, mais néanmoins destiné évidemment à être une apologie pour l'état d'esprit pathologique de Sabbataï Zevi. Si le matériel brut de cette doctrine kabbalistique ne se trouvait effectivement dans le Zohar et les écrits lurianiques, on serait tenté de supposer une relation intrinsèque, tout en restant obscure pour nous, entre le premier mythe sabbatien et celui de l'ancienne école gnostique connue sous le nom d'Ophites ou de Naassènes qui plaçait le symbolisme mystique du serpent au centre de leur Gnose [25].

L'application pratique de cette nouvelle théorie fut exposée par Nathan avec la plus grande franchise et soulignée à plusieurs reprises. Il dit ainsi : « Toutes ces matières, nous les avons seulement décrites afin de proclamer la grandeur de notre maître le Roi Messie, et son pouvoir capable de briser la puissance du serpent dont les racines sont profondes et fortes. Car ces serpents ont toujours essayé de le séduire et toutes les fois qu'il s'est efforcé d'exiger une grande sainteté des *Kelipoth*, ceux-ci ont pu prendre possession de lui quand l'état d'illumination l'avait quitté. Alors ils lui ont montré qu'eux aussi avaient le même pouvoir que

la Sephira de « Beauté » ; or, en elle, il (Sabbataï Zevi) croyait que le vrai Dieu était représenté ; de la même façon, Pharaon qui est le grand dragon, symbole de la *Kelipa*, a dit : Qui est Dieu ? Mais quand l'illumination vint sur lui, il avait l'habitude de le faire courber (le serpent ou le dragon qui le tourmentaient dans sa dépression). Sur ce point, nos maîtres ont déjà dit (Baba Bathra 15b) : « Ce qui est écrit de Job est plus grand que ce qui est écrit d'Abraham. Car d'Abraham, il est dit seulement qu'il craignait Dieu mais de Job qu'il craignait Dieu et évitait le mal. Car j'ai déjà expliqué ci-dessus que, dans l'Écriture, le Rédempteur est appelé Job parce qu'il est tombé sous la domination des *Kelipoth*. Et cela se rapporte aux jours d'obscurité qui sont les jours de sa dépression ; mais quand l'illumination vint sur lui, dans les jours de calme et de joie, alors il se trouva dans la disposition dont il est écrit : « et il évitait le mal » ; alors il émergea du royaume des *Kelipoth* dans lequel il s'était enfoncé dans les jours d'obscurité [26] ».

Dans cette interprétation, toutefois, l'élément métaphysique et l'élément psychologique sont intimement mêlés ; ou, pour être plus exact, ils ne font qu'un. La préhistoire métaphysique de l'âme du Messie est aussi l'histoire de ces états psychiques qui pour Nathan sont précisément la preuve de sa mission divine. Et il est facile de percevoir que l'idée gnostique d'un emprisonnement du Messie dans le royaume du mal et de l'impureté, qui dans cette doctrine n'a encore aucune note hérétique, s'est prêtée sans difficulté à un tel développement après l'apostasie du Messie. D'une manière tout à fait frappante et presque inquiétante, la doctrine hérétique de Nathan et des autres sabbatiens relative à la mission du Messie et en particulier concernant son apostasie comme une mission est contenue en germe dans ce document étonnant du Sabbatianisme primitif [27].

Tournure hérétique du mouvement après l'apostasie de Sabbataï Zevi. Importance du Sabbatianisme pour l'histoire juive. Une révolution de la conscience juive. Rapport entre le Kabbalisme hérétique et « les lumières »

Il me semble que les faits que j'ai brièvement esquissés dans cette conférence jettent une lumière nouvelle et considérable sur les origines et le cours du mouvement sabbatien. Ces faits établis, je me propose maintenant en parlant du Sabbatianisme de donner une attention spéciale au mouvement religieux qui s'est développé à la suite de l'apostasie tragique du nouveau Messie et qui a mis en relief, à la fois directement et indirectement, la nature paradoxale de sa conduite [28]. Je considère comme important de suivre le cours de ce mouvement, car on sous-estime généralement le rôle joué par le Sabbatianisme dans le développement spirituel du monde juif, durant les générations qui suivirent. Le Sabbatianisme représente la première révolte sérieuse dans le judaïsme depuis le Moyen Âge ; c'est le premier cas d'idées mystiques qui ont amené directement la désintégration du judaïsme orthodoxe des « croyants ». Sa mystique hérétique a produit une explosion de tendances nihilistes plus ou moins voilées parmi plusieurs de ses partisans. Finalement, elle encouragea une sorte d'anarchisme religieux sur une base mystique ; lorsque les circonstances extérieures se trouvèrent favorables, ce genre de mystique a joué un rôle très important en créant une atmosphère morale et intellectuelle propice au mouvement réformiste du XIXe siècle.

Il a été impossible de retracer objectivement, *sine ira et studio*, l'histoire du Sabbatianisme à travers ses diverses étapes, tant que deux courants nettement opposés, mais d'un prestige sentimental égal, se sont

combinés pour empêcher la description de ce chapitre tout à fait tragique de l'histoire religieuse juive tardive. Ce fut d'une part l'aversion très compréhensible de l'orthodoxe contre les tendances antinomistes du Sabbatianisme, et d'autre part la crainte ressentie par les rationalistes et les réformateurs, surtout durant le XIXe siècle, de voir leur origine spirituelle confondue avec cette secte méprisée et communément regardée comme l'incarnation de toute aberration et de toute perversion concevables. Ceux qui pressentirent ce danger, semble-t-il, ont adopté, sans aucune critique, les vues traditionnelles que leur avaient léguées leurs pères. Au XVIIIe siècle, le nom de sabbatien équivalait en fait, au moins pour l'opinion publique ordinaire, au nom d'anarchiste ou de nihiliste dans la seconde moitié du XIXe siècle. Je pourrais continuer le récit des difficultés que j'ai rencontrées en essayant de pénétrer dans ce monde passé ; ces difficultés proviennent moins de l'obscurité ou de la complexité supposées de la doctrine sabbatienne, qui est en grande partie un mythe, que du fait suivant : presque tous, sinon tous les documents théologiques et historiques qui pouvaient jeter quelque lumière sur ce sujet ont sans aucun doute été détruits. Cette disparition est aussi compréhensible du point de vue psychologique qu'elle est regrettable pour l'historien. Les partisans de Sabbataï Zevi qui persistèrent à l'adorer comme le Messie, furent persécutés durant le XVIIIe siècle avec tous les moyens à la disposition des communautés juives de cette époque. Du point de vue de l'orthodoxie, il n'y a rien en tout cela qui ait besoin d'être justifié. Ses représentants pouvaient difficilement adopter une autre attitude envers une secte révolutionnaire qui alluma les flammes d'une conflagration destructrice et qui quelquefois, même sous une forme obscure et confuse, proclama une nouvelle conception du judaïsme. Partout où ce fut possible, la littérature mystique du Sabbatianisme fut détruite et

quand le mouvement s'est trouvé étouffé, on ne ménagea rien pour minimiser son importance. Il devint obligatoire de le dépeindre comme l'affaire d'une très petite minorité et de prétendre qu'il y avait eu, dès le point de départ, une division tranchée entre les croyants orthodoxes et les hérétiques.

En fait, les choses se passèrent un peu différemment. On vit, par exemple, diverses formes modérées de Sabbatianisme dans lesquelles existaient, l'une à côté de l'autre, la piété orthodoxe et la croyance sabbatienne ; en outre, le nombre des rabbis plus ou moins éminents qui adhérèrent en secret à cette nouvelle mystique sectaire fut beaucoup plus grand que les apologistes orthodoxes n'ont jamais bien voulu l'admettre. Qu'il ait pu exister une telle confusion sur la force de ce mouvement, cela s'explique en partie par le fait que le Sabbatianisme, en tant que mouvement, fut longtemps identifié avec ses aspects les plus extrêmes, antinomiques et nihilistes ; d'où l'on prit soin de dissimuler que tel ou tel savant réputé, ou telle ou telle famille bien connue, avaient quelque rapport avec ce mouvement. Cette doctrine ainsi flétrie, il ne fut pas facile d'avouer son ascendance sabbatienne, et seuls quelques hommes de haut rang et d'une réputation sans tache eurent le courage de le faire. Longtemps et surtout durant le XIXe siècle, une ascendance sabbatienne était regardée comme une chose honteuse qui ne pouvait à aucun prix être avouée en public. Pas plus tard qu'au milieu de ce siècle, Léopold Loew, le chef du mouvement réformiste juif de Hongrie qui avait été en contact, dans sa jeunesse, avec les sabbatiens de Moravie, écrivait que dans leurs cercles on faisait beaucoup pour propager et encourager le nouveau mouvement rationaliste [29].

Cependant, dans toute la littérature historique juive, nous ne trouvons aucune allusion à cette relation très importante entre les mystiques hérétiques et les représentants du nouveau rationalisme. Il apparaît

que cette relation spirituelle et même souvent ancestrale était regardée comme une chose dont on doit rougir. Dans plusieurs communautés juives fameuses où les groupes sabbatiens jouèrent un rôle important jusqu'au début du XIX[e] siècle, on prit soin de détruire tous les documents contenant les noms des sectateurs dont les enfants ou les petits-enfants étaient parvenus à de hautes positions, assez souvent grâce à leur ralliement antérieur au nouveau monde d'émancipation.

Le rôle important joué par les mouvements religieux et mystiques dans le développement du rationalisme du XVIII[e] siècle est aujourd'hui un fait généralement accepté en ce qui concerne le monde chrétien ; surtout en Angleterre et en Allemagne, on a beaucoup fait pour révéler ces connexions sous-jacentes. Ainsi, prenons un exemple : c'est presque devenu un lieu commun que les piétistes radicaux, anabaptistes et quakers, représentent de tels mouvements mystiques dont l'esprit, si nourri soit-il des motifs religieux les plus purs, a créé une certaine atmosphère ; en elle, le mouvement rationaliste, en dépit de ses origines très différentes, a pu croître et se développer, de telle sorte qu'à la fin anabaptistes et quakers travaillèrent tous deux dans la même direction. *Mutatis mutandis*, une remarque identique s'applique au judaïsme. Certes, les sabbatiens n'ont pas été une espèce de quakers ; en fait beaucoup d'entre eux furent tout différents. Mais ici encore, la tentative d'une minorité pour maintenir, en face de la persécution et des injures, certaines valeurs spirituelles nouvelles qui correspondaient à une expérience religieuse inconnue, facilita la transition au monde nouveau du judaïsme de la période de l'émancipation. Quelques auteurs ont regardé le mouvement hassidique du XVIII[e] siècle comme la voie toute tracée pour les juifs modernes émancipés du XIX[e] siècle. S. Hurwitz fut le premier à présenter une opposition vigoureuse à cette déformation romantique et insista

sur le fait que cette description pouvait, à bien plus juste titre, être appliquée au Sabbatianisme [30].

Comme nous l'avons vu, le Kabbalisme lurianique est devenu au XVIIe siècle l'influence spirituelle prédominante dans toute la Diaspora. Aussi n'est-il guère surprenant que l'explosion du Sabbatianisme, liée comme elle l'était à l'influence prépondérante de l'ancienne école, ait affecté d'assez grandes parties de la communauté, bien qu'elle n'ait jamais réussi à devenir un mouvement de masse. En contraste avec sa force relativement très limitée, elle eut un effet particulièrement profond et durable sur beaucoup de ses adhérents. Cependant, même sa force numérique ne doit pas être sous-estimée. Immédiatement après l'apostasie de Sabbataï Zevi, des groupes nombreux, surtout parmi les juifs séphardiques, se montrèrent sensibles à la propagation de l'apostasie comme un mystère. Au Maroc, cette tendance fut spécialement prononcée, mais on la remarque aussi dans beaucoup de communautés de Turquie, surtout dans les Balkans, alors sous la domination turque.

Au début, la propagande en faveur du Messie apostat fut menée tout à fait ouvertement. Ce fut seulement plus tard, après plusieurs années, le retour triomphal attendu de Sabbataï Zevi des sphères de l'impureté n'étant pas encore arrivé, que le Sabbatianisme changea son caractère. D'un mouvement populaire, il devint un mouvement de secte, dont la propagande fut menée en secret. Cette transformation ne prit pas beaucoup d'années. Relativement assez vite, le Sabbatianisme prit la forme d'une secte plus ou moins bien organisée dont les adhérents se rencontraient dans des réunions secrètes et s'efforçaient de cacher leurs idées et leurs activités au monde extérieur, afin d'éviter la persécution. Celle-ci arriva en dépit de l'apparition périodique de prophètes qui croyaient que le temps était venu de proclamer le secret de la mission messianique de Sabbataï Zevi, en

vue de sa réincarnation imminente comme Messie. À mesure que les années passèrent, la nouvelle Kabbale qui prétendait se mettre à l'unisson du nouvel âge messianique et remplacer la doctrine de Luria commença d'occuper une place plus grande dans la pensée sabbatienne que la doctrine du retour du Messie. Tout un groupe d'écrits qui appartiennent sans aucun doute à la littérature théologique du Sabbatianisme mentionnent à peine ce sujet, en partie par précaution, mais en partie aussi parce que d'autres problèmes étaient passés au premier plan. Malgré toute cette dissimulation consciente et inconsciente, toutefois, on peut reconnaître facilement les écrits sabbatiens, grâce à l'emploi qu'ils font de certains termes et de groupements de termes comme *emuna* « croyance », *sod ha-elohuth*, « le mystère de Dieu » et *Elohe Israël*, « le Dieu d'Israël ».

Pour revenir à la diffusion comme mouvement, ses premières places fortes réellement importantes, à part les Balkans, se trouvent en Italie et en Lituanie. C'est un fait intéressant qu'en Lituanie, le Sabbatianisme n'a jamais poussé de fortes racines et a disparu plus complètement que dans la plupart des autres contrées habitées par des juifs ashkenazim. En Lituanie, les chefs du mouvement furent pour la plupart de vrais illuminés, y compris des revivalistes intransigeants comme Heshel Zoref de Vilna [31] et le prophète Zadok ben Shemaryah de Grodno. En Italie, d'autre part, ceux qui gardèrent secrètement contact avec le mouvement furent des représentants rabbiniques instruits du Kabbalisme, par-dessus tout les disciples de Moïse Zakuto : Benjamin Cohen de Reggio et Abraham Rovigo de Modène [32]. D'une façon générale, en Italie l'influence des modérés fut prépondérante, tandis que, dans les communautés des Balkans, des tendances radicales et même nihilistes s'affirmèrent très tôt. Grâce surtout à l'action d'un seul homme, Hayim ben Salomon, mieux connu sous le

nom de Hayim Malakh[33], qui fut d'abord sous l'influence des « croyants[34] » italiens et plus tard des croyants turcs, la secte se répandit dans les provinces du sud de la Pologne dont une grande partie à cette époque était sous la souveraineté turque. La Galicie orientale et la Podolie, en particulier, devinrent des foyers du Sabbatianisme et restèrent sous son influence pendant une période relativement longue. De plus, la secte à divers moments durant le XVIII[e] siècle prit pied dans beaucoup de communautés allemandes, y compris Berlin, Hambourg, Mannheim, Fuerth et Dresde, mais par-dessus tout en Bohême et en Moravie. Il semble que, dans ces dernières contrées, le Sabbatianisme ait été particulièrement fort numériquement et que des cercles rabbiniques, des commerçants et des fabricants petits et grands aient été pareillement sous son influence. Quelques-uns des juifs les plus influents de Bohême et de Moravie pendant le règne de Marie-Thérèse et de ses successeurs furent des adhérents secrets de cette secte. Deux fois, le Sabbatianisme prit la forme d'une apostasie organisée par de grands groupes qui croyaient qu'une telle répétition de l'exemple marranique était le chemin du salut. La première fois à Salonique où en 1683[35] fut fondée la secte des *Doenmeh*, comme les Turcs les appelaient, le mot signifiant « apostats » ; ses membres professaient ouvertement l'islam ; et la seconde fois en Galicie orientale, quand les partisans du mauvais prophète Jacob Frank entrèrent en grand nombre, en 1759, dans l'Église catholique. Les membres des deux groupes continuèrent de s'appeler *Maaminim* (« croyants », à savoir, dans la mission de Sabbataï Zevi), le nom ordinaire employé par tous les sabbatiens quand ils parlent d'eux-mêmes. Les membres des deux groupes restèrent en contact étroit avec l'aile extrémiste du Sabbatianisme même après leur apostasie formelle qu'ils regardèrent naturellement comme purement extrinsèque. Ce

fut surtout vrai des partisans de Frank, dont la plupart restèrent juifs ; presque tous vivaient en Bohême et en Moravie, et une grande majorité aussi en Hongrie et en Roumanie. Or l'influence de ces éléments qui ne s'étaient pas retranchés ouvertement du judaïsme rabbinique, après la Révolution française, joua un rôle important dans la maturation du mouvement vers la réforme, le libéralisme et « le rationalisme des lumières » dans de nombreux cercles juifs.

Vers 1850, l'existence de ce lien entre le Sabbatianisme et la réforme était encore vivant dans plusieurs régions. Dans les cercles favorables au mouvement réformateur modéré, une tradition tout à fait authentique et remarquable tenait qu'Aron Chorin, le premier pionnier des juifs réformés en Hongrie, avait été dans sa jeunesse membre d'un groupe sabbatien de Prague [36]. Prossnitz et Hambourg, les deux centres au XVIIIe siècle de la propagande sabbatienne et le théâtre de luttes sanglantes entre les orthodoxes et les hérétiques ou leurs sympathisants, furent parmi les citadelles principales du mouvement de réforme au début du XIXe siècle. Les fils de ces frankistes de Prague qui en 1800 allaient encore en pèlerinage à Offenbach (près de Francfort), siège des successeurs de Frank, et qui instruisaient leurs enfants dans l'esprit de cette secte mystique, furent parmi les chefs, en 1832, de la première organisation « réformée » de Prague. Les écrits de Jonas Wehle lui-même, le chef spirituel de ces mystiques de Prague vers 1800, présentent déjà un étonnant mélange de mystique et de rationalisme. De ses écrits étendus, un commentaire extrêmement intéressant sur les *Haggadoth* du Talmud subsiste en manuscrit [37], où l'on voit clairement que son panthéon particulier a donné une place à Moïse Mendelssohn et Emmanuel Kant à côté de Sabbataï Zevi et d'Isaac Luria [38]. Pas plus tard qu'en 1864, son neveu, écrivant à New York, célèbre avec prolixité dans son testament ses ancêtres sabbatiens et

frankistes comme les porte-étendards de la « vraie foi juive », c'est-à-dire d'une intelligence spirituelle profonde du judaïsme [39].

L'idéologie sabbatienne. Une religion de paradoxes. Aspects historiques et mystiques de la Rédemption. Leur opposition après l'apostasie de Sabbataï Zevi. Sabbatianisme et christianisme. Influence de la psychologie marranique sur le Sabbatianisme

La question se pose de savoir pourquoi et comment les kabbalistes, subissant l'influence du mouvement sabbatien, devinrent les tenants d'idées qui les mirent en conflit plus ou moins ouvert avec les dogmes du judaïsme rabbinique. Qu'il me soit permis de rappeler ici ce que j'ai dit dans la dernière conférence sur la doctrine de la rédemption par le *Tikkun*. La conception et l'interprétation mystiques de l'exil et de la délivrance furent naturellement basées à l'origine sur l'expérience même de l'exil et sur les idées populaires en cours sur la Rédemption. La conception de la délivrance eut un caractère pratique et historique : la libération du joug, la nouvelle liberté, voilà les forces messianiques extrêmement puissantes qui passèrent dans la doctrine développée par les kabbalistes de Safed. Dans leur interprétation, ils transformèrent la conception populaire du Messianisme et de la restauration nationale en un drame d'une importance cosmique.

La Rédemption n'est plus essentiellement la délivrance du joug de la servitude de l'exil, mais une transformation de l'essence de la Création. Elle est conçue comme un processus qui parcourt tous les mondes visibles et cachés, car elle n'est pas autre chose que le *Tikkun*, la restauration de cette grande

harmonie qui a été troublée par la Brisure des Vases et plus tard par le péché d'Adam. La Rédemption implique un changement radical dans la structure de l'Univers. Sa signification, c'est d'être non pas tant la fin de cet exil qui a commencé avec la destruction du Temple, mais plutôt la fin de cet exil intérieur de toutes les créatures qui a débuté quand le père de l'humanité fut chassé du Paradis. Les kabbalistes ont mis un accent plus fort sur la nature spirituelle de la Rédemption que sur ses aspects historiques et politiques. Ces aspects ne sont nullement niés ou omis, mais ils tendent de plus en plus à devenir de simples symboles de ce processus mystique et spirituel dont j'ai parlé. « Quand le bien et le mal seront finalement séparés, le Messie viendra », comme l'a dit Vital. La rédemption historique est, pour ainsi dire, un sous-produit naturel de sa contre-partie cosmique, et les kabbalistes n'ont jamais conçu l'idée qu'un conflit pourrait s'élever entre le symbole et la réalité qu'il est supposé exprimer. Personne ne pouvait prévoir le danger inhérent à un tel glissement en faveur d'une sphère de réalité intérieure, tant que l'idée messianique n'était pas mise à l'épreuve dans un moment crucial de l'histoire. Dans sa forme originale, de toute façon, le Kabbalisme lurianique a eu pour but principal la préparation des cœurs des hommes à cette renaissance qui a son siège dans l'âme humaine. Il a placé la régénération de la vie intérieure bien au-dessus de celle de la nation, comme une entité politique. En même temps, il fut convaincu que la première était la condition essentielle de la seconde. Un progrès moral devait amener la délivrance pour le peuple de son exil.

Avec la venue de Sabbataï Zevi et sa réception enthousiaste par des masses de gens, cette expérience de la liberté intérieure, d'un monde pur, qui jusque-là n'avait été éprouvée que par les kabbalistes dans de rares moments d'exaltation, devint la propriété

commune d'un grand nombre. Naturellement, ils attendaient aussi l'accomplissement complet de la partie extérieure et historique de la promesse messianique. Ces espoirs furent vite déçus, mais on ne pouvait plus effacer ce qui s'était passé dans l'expérience brève mais profonde de ce soulèvement messianique. Pour beaucoup, cette expérience que les kabbalistes appellent « l'élévation de la Chekhina hors de la poussière [40] », demeura un élément durable et indestructible dans leur conscience.

Le Sabbatianisme, en tant qu'hérésie mystique, date du moment où l'apostasie de Sabbataï Zevi, qui fut un événement entièrement imprévu, ouvrit une brèche entre les deux sphères du drame de la Rédemption : la sphère intérieure de l'âme et celle de l'histoire. Expérience intérieure et extérieure, aspects intérieurs et extérieurs de la *Geula*, de la Rédemption et du Salut, furent soudain séparés d'une façon dramatique. Ce conflit auquel personne n'était préparé, dont personne n'avait même jamais imaginé la possibilité, atteignait la racine et le but de l'existence. Il fallait nécessairement choisir. Chacun devait se demander s'il préférait découvrir la vérité sur la Rédemption attendue, soit dans le cours misérable de l'histoire, soit dans cette réalité intérieure qui s'était révélée dans les profondeurs de l'âme. Le Sabbatianisme en tant qu'hérésie prit naissance lorsque de grandes fractions, d'abord du judaïsme séphardique et plus tard aussi du judaïsme ashkenazi, refusèrent de soumettre le jugement de leur âme à celui de l'histoire. On soutenait que Dieu, qui ne met pas même une pierre d'achoppement dans le sentier de la « bête du juste [41] », ne pouvait pas avoir égaré son peuple et l'avoir trompé avec une fausse apparence de Rédemption [42]. Des doctrines apparurent qui avaient ceci de commun : elles essayaient de franchir l'abîme entre l'expérience intérieure et la réalité externe qui avait cessé d'être son symbole. L'apparition soudaine

d'une contradiction entre les aspects externes et internes de la vie imposa à la nouvelle doctrine la tâche de rationaliser ce conflit, en d'autres termes, de rendre la vie supportable sous les nouvelles conditions. Jamais encore cette tâche n'avait été imposée à la Kabbale, qui tendait toujours, nous l'avons vu, à représenter le monde extérieur comme un symbole de la vie intérieure. Le Sabbatianisme naquit de la conscience d'une contradiction inhérente et sortit d'un paradoxe ; de plus, la loi de sa naissance a déterminé son développement subséquent. Celui-ci s'est construit sur la contradiction tragique d'un Sauveur apostat et s'est nourri de paradoxes qui s'impliquaient les uns les autres.

Il y a inévitablement une ressemblance profonde et très significative entre les traits religieux et le développement du Sabbatianisme d'une part, et du christianisme d'autre part. Dans les deux cas, l'ancien paradoxe juif des souffrances du serviteur de Dieu est poussé aux extrêmes. Dans les deux cas, aussi, une certaine attitude mystique de croyance se cristallise autour d'un événement historique qui en retour tire sa force du fait même de son caractère paradoxal. Les deux mouvements commencent par adopter une attitude d'attente impatiente de la *Parousia*, l'avènement ou le retour du Sauveur, que ce soit du Ciel ou du royaume de l'impureté. Dans les deux cas, la destruction des anciennes valeurs dans le cataclysme de la Rédemption mène à l'explosion des tendances contraires, en partie modérées et voilées, et en partie radicales et violentes ; en outre, on obtient une nouvelle conception de la « croyance » comme réalisation du nouveau monde du Salut, et cette « croyance » entraîne la polarité latente de paradoxes encore plus étonnants. Enfin, dans les deux cas, on aboutit à la théologie d'une sorte de Trinité et d'incarnation de Dieu dans la personne du Sauveur.

On ne doit pas sous-estimer l'influence directe et indirecte des idées chrétiennes sur le Sabbatianisme. Elle s'est propagée par divers canaux ; plus tard, j'aurai à parler davantage de l'un d'eux, le plus important pour l'intelligence du Sabbatianisme, les Marranes. Cependant, l'on s'écarterait fort de la vérité, si l'on pensait que la ressemblance dont je viens de parler est due entièrement à l'influence étrangère ou à l'imitation de prototypes chrétiens. La crise du judaïsme vient de l'intérieur et elle n'aurait guère pris un autre cours s'il n'y avait pas eu l'influence chrétienne. De plus, l'existence d'importantes différences historiques, morales et religieuses entre le Sabbatianisme et le christianisme ne doit pas être perdue de vue.

Dans le mouvement sabbatien, nous avons une révolte contre le ghetto, mais une révolte n'a jamais tout à fait réussi à se libérer de l'objet même contre lequel elle se révoltait. À ceci, il faut ajouter l'insignifiance de la personne de Sabbataï Zevi, comparée à celle de Jésus. Il est vrai que cette insignifiance est quelque peu en accord avec une certaine tendance du messianisme juif postérieur. La conception juive de la personne du Messie est absolument dépourvue de relief, on pourrait la dire aussi anonyme, surtout si on la compare à l'impression puissante que la personnalité de Jésus a faite sur l'esprit chrétien. Le portrait du Messie présenté par les deux grands codificateurs du messianisme rabbinique, Isaac Abarbanel chez les Sephardim et Yehuda Loew ben Bezalel de Prague, surnommé « le sublime Rabbi Loew [43] », est tout à fait impersonnel. Quant au Lurianisme classique, on peut dire qu'il se désintéresse totalement de la personne du Messie. Cela n'est donc nullement surprenant : lorsque apparut un Messie qui obtint une immense popularité, son absence relative de magnétisme personnel, pour ne rien dire de ses singularités mentales, ne fut pas regardée comme une tare. Comme je l'ai dit précédemment, il n'existe pas de

« paroles du maître », de discours inoubliables de Sabbataï Zevi et personne ne semble en avoir attendu de lui. C'est seulement vers la fin du mouvement sabbatien que nous trouvons en Jacob Frank une forte personnalité dont les mots mêmes exercent une fascination intense, bien que de mauvais aloi. Mais ce Messie qui, pour une fois, est une personnalité dans toutes les fibres de son être, est aussi la figure la plus hideuse et la plus inquiétante de toute l'histoire du messianisme juif.

Pour revenir à notre comparaison, le sort des Messies est entièrement différent et il en est ainsi du paradoxe religieux. Le paradoxe de la crucifixion et celui de l'apostasie sont après tout sur deux plans tout à fait différents. Le second mène tout droit à un abîme sans fond ; son idée même rend presque tout concevable. Le scandale qu'il a fallu surmonter dans les deux cas est plus grand pour le Sabbatianisme. Le croyant est forcé de fournir une énergie d'ordre émotif, plus intense encore pour surmonter le paradoxe effroyable d'un Sauveur apostat. La mort et l'apostasie ne peuvent pas évoquer les mêmes sentiments ou des sentiments semblables, si ce n'est pour la raison que l'idée de trahison est de contenu encore moins positif. À la différence de la mort de Jésus, l'action (ou plutôt la passion) décisive de Sabbataï Zevi n'a fourni aucun nouveau code révolutionnaire de valeurs. Sa trahison a détruit simplement l'ancien code. Et ainsi s'explique pourquoi la profonde fascination exercée par la doctrine d'un Messie impuissant et qui s'en remet aux démons aboutit directement à des conséquences nihilistes, quand elle a été poussée à ses limites extrêmes.

Comme nous l'avons vu, le point de départ du Sabbatianisme est une tentative pour défendre la mission de Sabbataï Zevi. On trouverait difficilement une attitude plus paradoxale que la tentative de glorifier l'acte le plus abominable connu de l'esprit juif, la

trahison et l'apostasie. Par suite, ce fait donne une idée de la nature volcanique du soulèvement spirituel qui a rendu des hommes capables de soutenir une telle position.

Il semble presque incroyable qu'un mouvement basé sur de pareils fondements ait pu influencer un si grand nombre de personnes. Il faut, toutefois, tenir compte de l'existence d'un facteur externe d'une importance cruciale ; je veux parler du rôle joué dans le mouvement par les communautés séphardiques. Pendant des générations, les Marranes de la péninsule Ibérique, les descendants de ces juifs qui, par centaines de mille, étaient passés au christianisme durant les persécutions de 1391 à 1498, avaient été contraints, pour ainsi dire, de mener une double vie. La religion qu'ils professaient n'était pas celle en laquelle ils croyaient. Ce dualisme ne pouvait que mettre en danger, sinon même détruire l'unité du sentiment et de la pensée juifs ; même ceux qui retournèrent au bercail après leur fuite d'Espagne ou celle de leurs enfants, surtout au XVIIe siècle, gardèrent quelque chose de ce maquillage spirituel. L'idée d'un Messie apostat pouvait se présenter à eux comme la glorification religieuse de l'acte même qui continuait de tourmenter leur propre conscience. Il y eut des Marranes qui essayèrent de justifier leur apostasie, et il est significatif que tous les arguments qu'ils avaient coutume de mettre en avant pour défendre leur crypto-judaïsme se retrouvent plus tard dans l'idéologie du Sabbatianisme, surtout l'allégation répétée du sort de la Reine Esther que l'on supposait avoir mené une sorte d'existence marranique à la cour du Roi Assuérus « ne racontant ni sa race ni sa naissance », tout en restant fidèle à la religion de ses pères [44].

Un Messie, par la nature même de sa mission, acculé à la tragédie inévitable de l'apostasie, c'était là une doctrine idéalement faite pour fournir une issue sentimentale à la conscience tourmentée des Marranes. Je doute que, sans cette disposition

spirituelle de la part des nombreuses communautés séphardiques, la nouvelle doctrine aurait poussé des racines suffisantes pour devenir un facteur important de la désintégration du ghetto. La ressemblance entre le sort des Marranes et celui du Messie apostat fut remarquée très peu de temps après l'apostasie de Sabbataï Zevi et ce n'est pas l'effet du hasard que le propagandiste principal de cette école, Abraham Miguel Cardozo (mort en 1706), soit né lui-même Marrane et commence par l'étude de la théologie chrétienne [45]. Cardozo et Nathan de Gaza, le nouveau prophète, sont les premiers, dans la liste des grands hérétiques kabbalistes, dont les doctrines ont en commun le caractère paradoxal et outrageant de leurs dogmes essentiels, surtout pour un esprit simple. Tous deux furent des hommes d'une activité littéraire et missionnaire infatigable, et tous deux ont fait de grands efforts pour développer leurs nouvelles idées dans tous leurs détails. Le *magnum opus* de Nathan, *Sepher Ha-Beriah*, la « Théorie de la Création », fut écrit en 1670, tandis que Cardozo composa toute une littérature sur la nouvelle doctrine sabbatienne de Dieu dans les décades suivantes.

Influence de la psychologie marranique sur le Sabbatianisme. Doctrine de l'apostasie nécessaire du Messie. Le problème de l'antinomie. Formes modérées et radicales du Sabbatianisme

Prenant pour point de départ le sort du Messie et la question de la Rédemption en général, ces doctrines s'étendirent graduellement à d'autres sphères de la pensée religieuse, jusqu'à ce qu'enfin elles commencent à envahir toute la théologie et la morale. Ainsi, par exemple, Cardozo enseignait ceci : par suite des péchés d'Israël, nous sommes tous destinés

originellement à devenir des Marranes [46], mais la grâce de Dieu nous a sauvés de cette effroyable destinée qui consiste à vivre, pour ainsi dire, dans un refus constant de sa propre connaissance et de sa croyance intérieure, en infligeant ce suprême sacrifice au Messie ; or, seule l'âme du Messie est assez forte pour supporter ce destin sans dommage. Il est évident que cette conception du Messie souriait au dualisme malheureux de la mentalité marranique. Il arriva aussi qu'on revint à une idée d'une origine historique entièrement différente, à savoir la théorie de Luria sur la restitution grâce à « l'élévation des parcelles tombées », que j'ai esquissée dans la conférence précédente. Cette doctrine a été capable de prendre un tour auquel personne n'avait pensé avant l'apostasie de Sabbataï Zevi ; mais à partir de ce moment, elle ne devint que trop à la mode. Selon son interprétation orthodoxe classique, Israël a été dispersé parmi les nations afin qu'il puisse rassembler de partout les étincelles des âmes et de la lumière divine qui sont elles-mêmes dispersées et répandues à travers le monde ; il doit par des actes pieux et des prières les « élever » hors de leurs prisons respectives. Quand ce processus sera plus ou moins achevé, le Messie apparaîtra et rassemblera les dernières parcelles, retirant ainsi au pouvoir du mal l'élément au moyen duquel il agit. Les sphères du bien et du mal, du pur et de l'impur sont dorénavant séparées pour toute l'éternité. La version hérétique de cette doctrine, telle qu'elle fut exposée par Nathan de Gaza [47] avec un succès considérable, diffère de la doctrine orthodoxe principalement dans ses conclusions : l'attrait exercé par la sainteté n'est pas toujours suffisant pour libérer les parcelles de leurs prisons, les *Kelipoth* ou « coquilles ». Il y a des étapes dans le grand processus du *Tikkun*, les dernières surtout sont les plus difficiles ; là pour libérer de leur captivité les parcelles cachées, ou si l'on veut employer une autre image,

pour forcer du dedans les portes de la prison, le Messie lui-même doit descendre dans le royaume du mal. De même que la Chekhina avait dû descendre en Égypte, symbole de tout ce qui est sombre et démoniaque, pour rassembler les parcelles tombées, de même le Messie aussi, à la fin des âges, part pour un voyage très difficile dans l'empire de l'obscurité, afin d'achever sa mission. Lorsqu'il aura atteint la fin de son voyage, alors le mal disparaîtra et la rédemption s'étendra à tout le monde extérieur.

On voit facilement comment cette doctrine a satisfait ceux qui pensaient avoir expérimenté leur propre salut et celui du monde dans leur conscience intérieure ; ceux-ci, par conséquent, réclamaient une solution de la contradiction entre leur expérience et la continuation de l'Exil. L'apostasie du Messie est l'accomplissement de la partie la plus difficile de sa mission, car la rédemption implique un paradoxe qui ne devient visible qu'à la fin, dans sa réalisation effective. Elle ne se présente pas tel un progrès ferme et sans obstacle comme dans la doctrine de Luria, mais c'est une tragédie qui rend le suprême sacrifice du Messie incompréhensible à beaucoup. Afin d'accomplir sa mission, il doit se condamner lui-même par ses propres actes. Une immense profusion de passion religieuse a été gaspillée dans le but de développer ce dangereux paradoxe et de faire savourer aux croyants toute son amertume [48].

Ce n'est pas tout. Ce que les sabbatiens appellent les « actes étranges du Messie » n'a pas seulement un aspect négatif, du point de vue de l'ordre ancien, mais aussi un côté positif, en tant que le Messie agit en accord avec la loi d'un monde nouveau. Si la structure du monde est changée intrinsèquement par l'accomplissement du processus du *Tikkun*, la Tora, la vraie loi universelle de toutes choses, doit apparaître aussi dorénavant sous un aspect différent. Sa nouvelle signification s'adapte à l'état primitif du monde,

maintenant heureusement restauré, tandis que, pendant toute la durée de l'Exil, l'aspect qu'elle présentait au croyant était adapté naturellement à cet état particulier des choses, le *Galuth*. Le Messie se trouve à la croisée des deux routes. Il réalise dans sa liberté messianique une nouvelle loi, qui, du point de vue de l'ancien ordre, est purement révolutionnaire. Il bouleverse cet ancien ordre ; toutes les actions, conformes à l'ordre nouveau, sont par conséquent en contradiction manifeste avec les valeurs traditionnelles. En d'autres termes, la rédemption implique la destruction des aspects de la Tora qui reflètent simplement le *Galuth* ; la Tora demeure une et identique, ce qui a changé, c'est sa relation avec l'esprit. De nouvelles perspectives se sont ouvertes, un nouveau judaïsme messianique a pris la place du judaïsme du *Galuth*. Pour justifier leur doctrine révolutionnaire, les Sabbatiens pouvaient se servir des nombreux exemples de phraséologie radicale, si abondants dans la *Raya Mehemna* du Zohar, ainsi que des allusions à un état du monde à venir où il y aurait une nouvelle loi. Ici, les idées d'une portée « spirituelle » juive particulière des environs de 1300 ont enfin trouvé un foyer, pour ainsi dire, et commencent d'exercer une influence dans de très larges cercles [49].

On est stupéfait de la clarté avec laquelle ces idées furent exprimées, un ou deux ans seulement après l'apostasie de Sabbataï Zevi. Dans un traité écrit en 1668, Abraham Perez, l'un des élèves de Nathan à Salonique, a publié ce que l'on peut appeler une théorie de l'antinomisme [50] : quiconque est resté fidèle, dans le monde nouveau, à la « Tora orale », c'est-à-dire à la tradition rabbinique, ou pour le dire aussi clairement que possible, au judaïsme réel et existant du *Galuth*, doit être regardé absolument comme un pécheur [51]. En effet, une nouvelle signification de la Tora essentiellement immuable, c'est-à-dire un nouveau judaïsme se trouvait proclamé à la place de

l'ancien. Et l'auteur montre qu'il est pleinement conscient des implications et des conséquences de cette théorie. Il est vrai qu'il a pris des précautions contre le danger d'un pur antinomisme ; la loi du monde nouveau ne devient visible, selon lui, qu'avec la rédemption complète et finale, c'est-à-dire quand le Messie aura achevé son calvaire à travers le monde du mal et annihilé ou transformé son pouvoir du dedans. Maintenant nous sommes à l'aube de cette nouvelle époque ; tant que celle-ci n'est pas arrivée, l'ancienne loi garde sa force. De cette manière, la façade de l'orthodoxie est préservée, mais il n'y a aucun doute que la relation sentimentale à ses dogmes et à ses valeurs ait subi un changement complet.

De telles théories, dans lesquelles les tendances antinomiques ne subsistent qu'à l'état latent, furent exposées sous des formes variées par les écoles modérées du Sabbatianisme. Un bon nombre de sabbatiens réalisèrent le miracle de vivre dans le paradoxe perpétuel d'accomplir dévotement la loi et de croire en l'approche imminente d'une nouvelle ère où une telle conduite serait sans signification. Nous connaissons de ces sabbatiens enthousiastes, dont l'attachement dévot aux dogmes traditionnels de leur religion, à l'intérieur de la sphère du judaïsme rabbinique, se reflète dans des documents d'un genre très intime et dans lesquels ils ont ouvert leur cœur sans réserve. Le plus étonnant et le plus émouvant de ces documents est le journal de deux Sabbatiens de Modène, dans l'Italie du Nord, dont j'ai donné un récit détaillé ailleurs [52]. L'existence d'une aile aussi modérée du Sabbatianisme, en particulier jusque vers 1715, est très importante pour comprendre le mouvement, et le fait que cette aile a été ignorée a contribué à obscurcir le sujet. D'où des tentatives fréquentes et infructueuses ont été faites pour contester l'adhésion de tels hommes à un mouvement qui semblait une rébellion impie contre le judaïsme rabbinique, et

présentait une tendance manifeste vers les transgressions et les péchés dans la théorie et la pratique. Ce tableau est loin de rendre toute la vérité.

D'autre part, il faut admettre que l'atmosphère créée par ces idées, telles qu'elles étaient avancées par Abraham Perez, a eu sa contre-partie dans l'éruption d'un antinomisme réel. Pour la première fois dans l'histoire du judaïsme médiéval, l'attitude sentimentale et intellectuelle, rigide, issue de la vie ininterrompue sous la domination indiscutée de la loi mosaïque et rabbinique, céda la place à une nouvelle attitude. L'influence positive de cette manière de vivre sur l'esprit juif a été si grande que pendant des siècles aucun mouvement, du moins aucun mouvement organisé, ne s'est révolté contre les valeurs impliquées par l'accomplissement pratique de la Loi. Cela est d'autant plus remarquable que le judaïsme orthodoxe, par sa nature même, offrait une prise bien plus grande aux explosions antinomiques que le christianisme ou l'Islam qui pourtant avaient dû si souvent lutter contre elles. Pour trouver les causes de cette contradiction apparente, on doit revenir à certains facteurs historiques externes ; par exemple, le puissant instinct de conservation du judaïsme qui pressentait la nature subversive des tendances antinomiques ; la situation historique des juifs était telle qu'elle risquait de rendre ce danger trop réel. On doit aussi tenir compte du fait que, pour les individus révoltés contre la Loi, leur intention était de chercher une voie en dehors de la communauté juive et d'entrer parmi les non-juifs. Seule une interprétation mystique des catégories fondamentales de la Loi et de la Rédemption était capable de préparer le terrain à des tendances antinomiques qui s'efforçaient de se maintenir elles-mêmes dans la ligne générale du judaïsme. D'autre part, la révolte antinomique, quand elle se produisit, fut très violente pendant toute sa durée et

engloutit une grande partie du mouvement sabbatien, son aile radicale, pour employer un terme moderne.

Les motifs qui viennent à la surface dans le développement de l'antinomisme extrême sont de deux sortes. Il y eut d'une part la personnalité du Messie et son paradoxe, et d'autre part l'attitude et l'expérience individuelle du croyant. Le point où le Sabbatianisme modéré et extrême bifurquèrent fut occasionné par la question de savoir si les actions du Messie devaient servir ou non d'exemple au croyant [53]. Le Sabbatianisme modéré pensait que non. Il prétendait que le paradoxe de la nouvelle vie religieuse se limitait à la personne du Messie. Le Messie seul se tient au croisement où les anciennes valeurs n'obligent plus, et lui seul doit se frayer un chemin péniblement dans le monde du mal, ce qui est la marque de sa mission. Ses actions ne sont pas des exemples à suivre ; au contraire il est de leur nature de choquer. Déjà, Nathan de Gaza affirmait (en 1667) que précisément « les actions étranges » de Sabbataï Zevi constituaient une preuve de l'authenticité de sa mission messianique : « Car s'il n'était pas le Rédempteur, ces déviations ne lui arriveraient pas ; quand Dieu fait briller sur lui Sa lumière, il accomplit beaucoup d'actes qui sont étranges et étonnants aux yeux du monde, et c'est la preuve de sa vérité [54]. » Les véritables actes de la rédemption sont en même temps ceux qui causent le plus grand scandale. Dans la vie des croyants, il ne peut y avoir aucune place pour les tendances nihilistes tant que l'achèvement du *Tikkun* n'a pas encore transformé le monde extérieur et qu'Israël reste en exil. Le paradoxe du Messie est uniquement une question de foi ; s'il fait son apparition dans la vie de l'individu, il ne la fait que dans les sphères situées au-delà de la pratique. Cardozo surtout a fait de grands efforts pour défendre cette position sur la question de l'apostasie mystique.

Nihilisme mystique et doctrine de la sainteté du péché

Il était inévitable que la division se produisît sur ce point. Les radicaux ne pouvaient pas supporter la pensée de se contenter d'une croyance passive au paradoxe de la mission du Messie. Ils prétendaient plutôt que, si la fin approchait, ce paradoxe deviendrait nécessairement universel. La conduite du Messie est un exemple et le suivre est un devoir. Les conséquences qui découlèrent de ces idées religieuses furent purement nihilistes, par-dessus tout la conception d'un marranisme volontaire avec la devise : Nous devons *tous* descendre dans le royaume du mal afin de le vaincre du dedans. Sous des formes théoriques diverses, les apôtres du nihilisme prêchèrent la doctrine de l'existence de sphères dans lesquelles le processus du Tikkun ne pouvait plus s'accomplir par des actes pieux ; le Mal doit combattre avec le mal [55]. Nous sommes ainsi peu à peu conduits à une position qui, comme l'histoire des religions le montre, se reproduit avec une sorte de nécessité tragique dans toute grande crise de la pensée religieuse. Je pense à la doctrine funeste et en même temps profondément fascinante de la sainteté du péché, cette doctrine qui reflète, d'une façon remarquable. la combinaison de deux éléments très différents : le monde de la décadence morale et un autre monde plus primitif, la région de l'âme dans laquelle des forces longtemps assoupies sont capables d'une résurrection soudaine. Or, dans le nihilisme religieux du Sabbatianisme qui, pendant le XVIIIe siècle, s'est montré si dangereux à l'égard du bien le plus précieux du judaïsme, sa substance morale, ces deux éléments ont eu une part : on pourrait le prouver aisément par l'histoire tragique de sa dernière phase, le mouvement frankiste.

La connexion établie par la Tora entre le péché originel et le sentiment de honte met les kabbalistes

qui traitent du *Tikkun*, de l'élimination de la flétrissure du péché, en face du problème difficile de la disparition de la honte dans le nouvel état messianique[56]. La solution opposée, qui consiste à chercher la rédemption « en foulant le revêtement de honte », selon les paroles d'une phrase fameuse attribuée à Jésus[57] par quelques gnostiques, fut ouvertement soutenue chez les sabbatiens radicaux par Jacob Frank. La sentence ancienne et profonde de la Michna selon laquelle il est possible d'aimer Dieu aussi avec une « mauvaise intention[58] » a reçu maintenant une signification à laquelle son auteur n'avait jamais pensé.

Moïse Hagyz distingue deux formes de l'hérésie sabbatienne : « Une secte considère toute personne impure qui se déshonore par des transgressions plus légères ou plus graves comme un saint. Les partisans de cette secte disent que ce que nous voyons de nos yeux, la façon dont ils mangent les jours de jeûne n'est pas un repas corporel mais spirituel, et lorsqu'ils se déshonorent aux yeux du monde, ce n'est pas une impureté mais un acte au moyen duquel ils se mettent en contact avec l'esprit de sainteté. À propos de toute action mauvaise que nous les voyons commettre, non seulement en pensée mais aussi réellement, cela doit en être ainsi, disent-ils, car il y a un mystère sur ce point, un *Tikkun* et un sauvetage de sainteté de l'emprise des *Kelipoth*. Ainsi ils admettent que quiconque commet un péché et fait le mal est bon et honnête aux yeux de Dieu. Mais une autre secte parmi eux donne à l'hérésie un tour différent. C'est leur usage de soutenir qu'avec l'arrivée de Sabbataï Zevi le péché d'Adam a déjà été réparé et que le bien a été séparé du mal et des « scories ». Depuis ce temps, selon eux, une nouvelle Tora est devenue la loi ; d'après celle-ci, toutes les choses qui étaient défendues auparavant sont maintenant permises, non moins que les catégories de commerce sexuel

jusque-là interdites. Depuis que tout est pur, il n'y a plus de péché ni de mal dans ces choses. Et si à nos yeux ils adhèrent néanmoins à la loi juive, ils agissent ainsi uniquement parce qu'il est écrit : « Ne délaisse pas la Tora de ta mère [59]. »

Ces affirmations d'un dénicheur d'hérésie tel que Hagyz, qui ne semblent pas porter, peut-être, en elles-mêmes une pleine conviction, sont appuyées par une foule de preuves dans le développement du Sabbatianisme entre 1700 et 1760. La doctrine décrite et condamnée par Hagyz en 1714 fut pratiquée sous diverses formes et dans des localités très espacées jusqu'à la fin du siècle. Dans l'histoire du gnosticisme, les Carpocratiens sont considérés comme les représentants par excellence de cette forme libertine et nihiliste de la gnose [60]. Mais rien de ce que l'on sait d'eux n'atteint l'esprit résolu de l'évangile antinomique que prêcha Jacob Frank à ses disciples dans plus de deux mille sentences dogmatiques. Les idées qu'il apporta à l'appui de ses prédications ne constituent pas tant une théorie qu'un véritable *mythe religieux du nihilisme* [61].

D'une façon générale, il est dans la nature des doctrines nihilistes de n'être pas proclamées publiquement, ni mises par écrit ; elles sont rarement prêchées sans réserve. Dans le cas de Frank, toutefois, l'enthousiasme sans limites et la dévotion de ses partisans les amenèrent à garder cet unique document. Pour eux, il était l'incarnation de Dieu, et sa parole était d'inspiration divine. Car, quel que soit ce que l'on pense de la personnalité de Jacob Frank, ses partisans, dont nous possédons au moins deux écrits indépendants [62], furent sans aucun doute des hommes au cœur pur. Une émotion religieuse profonde et authentique résonne dans leurs paroles et il est clair qu'ils ont dû trouver dans les obscures sentences de leur prophète, « sur l'abîme dans lequel nous devons descendre », et sur « le fardeau du silence » que nous devons supporter, la

libération que la Tora rabbinique leur avait refusée. Il se trouve que nous possédons deux ou trois manuscrits en langue polonaise de la *Ksiega Slow Panskich*, le « Livre des Paroles du Seigneur [63] ». Dans cette collection de sentences, de paraboles, d'explications et de « mots de la Tora », si l'on peut ainsi s'exprimer, le mélange caractéristique d'une sauvagerie primitive et d'une morale malsaine, que j'ai mentionné, frappe avec beaucoup de force. Il convient seulement d'ajouter qu'une certaine vigueur de style et un élan de pensée ne peuvent pas être refusés à cette œuvre ; c'est peut-être « l'écrit saint » le plus remarquable qui ait jamais été produit.

Certaines expressions plus ou moins paradoxales tirées du Talmud et d'autres sources, ainsi que certains symboles mystiques, devinrent après 1700 les devises d'un nihilisme religieux dans lequel le contenu conceptuel d'une mystique dépravée entre en conflit avec les dogmes de la religion traditionnelle. Des sentences talmudiques et semi-talmudiques, comme « Grand est le péché commis pour son propre compte [64] » ou « La subversion de la Tora peut devenir son véritable accomplissement [65] », remarques dont le sens n'était à l'origine aucunement antinomique ou nihiliste, mais qui prêtaient elles-mêmes à une telle interprétation, furent renversées sens dessus dessous. La Tora, comme les sabbatiens radicaux aimaient à s'exprimer [66], est la semence du Salut, et de même que la semence doit être pourrie dans la terre afin de germer et de donner du fruit, de même la Tora doit être transformée afin de se montrer dans sa vraie gloire messianique. Soumis à la loi du développement organique qui régit toute sphère d'existence, le processus du salut est lié au fait que les actions de l'homme sont, du moins sous certains rapports et à des moments précis, sombres et pour ainsi dire pourries. Le Talmud dit : « Le Fils de David viendra dans un temps ou complètement coupable ou complètement

innocent[67]. » De cette épigramme, beaucoup de sabbatiens en ont tiré la conclusion morale : puisque nous ne pouvons pas tous être des saints, soyons tous pécheurs.

La vérité est que cette doctrine de la sainteté du péché représente un mélange de plusieurs idées. En plus de la croyance que certaines actions, qui sont en réalité pures et saintes, doivent porter l'apparence extérieure du péché, nous trouvons aussi l'idée que ce qui est réellement et véritablement mauvais se transforme du dedans s'il est pratiqué, pour ainsi dire, avec une certaine ferveur religieuse. Il est évident que ces conceptions s'opposent radicalement à tout ce qui pendant des siècles avait formé l'essence de l'enseignement et de la spéculation morale dans le judaïsme. Il semblait qu'une révolte anarchiste avait pris place à l'intérieur du monde de la loi. La réaction alla si loin que dans certains groupes radicaux on pratiqua des actes et des rites qui avaient pour but délibérément la dégradation morale de la personnalité humaine ; celui qui s'était enfoncé jusque dans les profondeurs extrêmes est le plus capable de voir la lumière. Dans l'élaboration de cette thèse, les apôtres qui vinrent de Salonique et par-dessus tout Jacob Frank furent infatigables.

Toutefois, une simple condamnation de cette doctrine ne nous mène nulle part. Il faut aussi faire attention à son côté positif. Le nihilisme religieux des sabbatiens radicaux et dans certains cas leur nihilisme moral n'est après tout que l'expression confuse et fausse de leur désir d'opérer une régénération fondamentale de la vie juive qui, dans les conditions historiques de cette époque, ne pouvait trouver une expression normale. Le sentiment de véritable libération que les « croyants » avaient expérimenté dans le grand soulèvement de 1666, s'efforça de trouver une expression sur le plan moral et religieux, quand il ne put obtenir une réalisation sur le plan historique et

politique. Au lieu de changer les circonstances extérieures de la vie juive, ce qui ne pouvait plus se faire après l'apostasie du Messie, on chercha et on encouragea un mode qui s'adaptait facilement au nouvel esprit de rationalisme et de réforme, une fois que le mythe du voyage du Messie aux portes de l'impureté avait commencé à s'affaiblir.

À cela, il faut ajouter une raison plus profonde, bien connue aussi de l'histoire des religions et surtout de celle des sectes mystiques, qui fait presque invariablement son apparition en même temps que la doctrine de la sainteté du péché. C'est l'idée que les élus diffèrent essentiellement de la foule et ne doivent pas être jugés selon ses règles. Soumis à une nouvelle loi spirituelle et représentant, pour ainsi dire, une nouvelle sorte de réalité, ils sont au-delà du bien et du mal. On sait à quelles dangereuses conséquences les sectes chrétiennes dans les temps anciens et modernes ont été conduites par l'idée que l'homme né de nouveau est incapable de commettre un péché, et que par conséquent tout ce qu'il fait doit être regardé sous un aspect plus haut. Des idées semblables ont fait leur apparition très tôt dans l'éveil du Sabbatianisme, surtout à Salonique. On prétendait que la réalité intérieure de la rédemption qui a déjà été inaugurée dans le monde caché dictait une loi de conduite plus haute à ceux qui en font l'expérience.

Je ne me propose pas de discuter les diverses applications concrètes de cette thèse. Les deux affirmations : il est méritoire de pécher afin de surmonter la puissance du mal du dedans, et il est impossible pour ceux qui vivent déjà dans le monde messianique du *Tikkun* de pécher, parce que le mal a déjà perdu pour eux sa signification ; je dis que ces deux affirmations semblent en conflit l'une avec l'autre, mais du point de vue pratique, leur effet est identique. Toutes deux ont tendance à faire apparaître comme irréelles toute action et conduite extérieure, et de lui opposer une

action secrète intérieure qui est la contrepartie de la vraie croyance. Les sabbatiens radicaux, les nihilistes, admettaient que, de même que la rédemption n'était devenue jusqu'ici qu'intrinsèquement réelle et pas encore visible, de même il était nécessaire de garder en secret la vraie croyance, tandis que la conduite extérieure devait se conformer au pouvoir du mal dans le monde du *Galuth*. La foi que l'on professe peut, par sa nature même, ne plus coïncider avec celle que l'on admet réellement. Chacun doit de quelque façon partager le sort des Marranes ; le cœur et la bouche ne peuvent pas être un [68]. Cela peut se produire aussi à l'intérieur du cercle du judaïsme et, en fait, la grande majorité même des sabbatiens radicaux sont restés juifs. Le monde extérieur auquel les rites intérieurs et secrets refusaient toute valeur était celui des juifs rabbiniques, que remplaça secrètement le judaïsme messianique de l'antinomisme qui voulait l'annihilation secrète de la Tora. Mais ce monde extérieur pouvait être aussi l'islamisme, si l'on suivait l'exemple de Sabbataï Zevi, ou le catholicisme si l'on suivait celui de Frank [69]. La bénédiction blasphématoire « Béni sois-Tu, Ô Seigneur, qui a permis les choses défendues » en vint à être considérée par ces radicaux comme l'expression véritable de leur sentiment [70]. Car leur intention n'était pas de refuser l'autorité de la Tora, mais d'opposer « une Tora du monde plus élevé », *Tora de-Atsiluth*, qui seule est convenable, à la Tora dans son sens sensible actuel, *Tora de-Beriah* [71]. Pour le sentiment religieux anarchique de ces nouveaux juifs, les trois grandes religions institutionnelles n'ont plus une valeur absolue. Cette révolution de la conscience juive se répandit peu à peu par les groupes qui, comme la majorité des juifs sabbatiens d'Allemagne et des pays de la monarchie des Habsbourg restaient à l'intérieur des murs du ghetto, et continuaient de professer le judaïsme rabbinique, mais croyaient secrètement l'avoir dépassé.

Quand l'apparition de la Révolution française donna un aspect politique à leurs idées, il n'y a pas eu besoin d'un grand changement pour qu'ils deviennent les apôtres d'une apocalypse politique démesurée. Le besoin de bouleverser tout ce qui existait ne trouva plus son expression dans des théories désespérées, comme celle de la sainteté du péché, mais prit un aspect intensément pratique dans le but d'annoncer l'âge nouveau.

L'homme dont il semble qu'on ait pensé pendant quelque temps qu'après la mort de Frank en 1791, il deviendrait son successeur comme chef de la secte à Offenbach, fut envoyé à la guillotine en 1794, avec Danton, sous le nom de Junius Frey [72]. Toutefois, ce sont des cas extrêmes. En somme, le mouvement resta dans les limites des communautés juives. Le récit que nous donne Moïse Porges de Prague de la description du Frankisme, tel que son père le fit en 1794, est tout à fait caractéristique. « Il existe en plus de la Tora, un saint livre, le Zohar qui nous a révélé les secrets auxquels la Tora ne fait qu'allusion. Il invite les hommes à travailler pour leur perfection spirituelle et montre le chemin pour atteindre ce but. Il y a beaucoup de nobles âmes qui se sont consacrées à la nouvelle doctrine. *Leur fin, leur but est la libération de l'oppression spirituelle et politique*. Dieu s'est révélé dans ces derniers jours comme il le fit dans les temps anciens. Vous mon fils sachez tout ceci [73]. »

La nouvelle conception de Dieu : la première cause, ou le Dieu de la Raison, et le premier effet, ou le Dieu de la Révélation

Dans cette transformation critique du judaïsme dans la prise de conscience à la fois de l'aile modérée et radicale du Sabbatianisme, les formes traditionnelles du Kabbalisme ne pouvaient plus être que

problématiques. En tant que théorie, le Sabbatianisme avait ses racines dans l'exagération extravagante de certains aspects du Lurianisme. Il est à peine surprenant, par suite, que dès lors une multitude de nouvelles théories ou essayèrent de tirer les dernières conséquences des idées de Luria ou bien de partir directement de leurs propres idées mystiques. Dans l'histoire du Kabbalisme, l'émergence d'idées et de systèmes nouveaux fut accompagnée presque sans exception par la croyance que le dernier âge approchait. À maintes reprises, nous lisons dans les documents kabbalistes que les mystères les plus profonds et les plus vrais de la Divinité, obscurcis dans la période de l'Exil, révéleront leur véritable signification à la veille du dernier âge. Le courage qu'il fallut pour écarter les doctrines primitives et substituer de nouvelles idées aux anciennes s'appuya sur de telles croyances, et cependant le faux-semblant de « tradition » avait été maintenu. Abulafia, le Zohar, le livre *Pelia*, les théoriciens kabbalistiques de Safed, tous, y compris les sabbatiens et les frankistes, invoquent l'approche de l'aurore comme la justification de la nouveauté de leurs idées. Ainsi, tandis que certains sabbatiens, Nathan de Gaza par exemple, donnaient simplement une nouvelle interprétation aux idées de Luria sans y renoncer, d'autres ont plus ou moins rompu avec elles radicalement. Les kabbalistes sabbatiens, surtout durant les cinquante ou soixante ans après l'apostasie de Sabbataï Zevi, prodiguèrent leur pensée sur ce point [74]. Abraham Cardozo, Samuel Primo, Abraham Rovigo et son disciple Mardoché Achkenazi, Nehemia Hayun et finalement Jonathan Eibeschutz, sont les représentants saillants d'une Kabbale sabbatienne de caractère hérétique plus ou moins défini. Leurs écrits et leurs pensées sont maintenant assez bien connus [75], tandis que les détails des théories plus franchement nihilistes sont restés quelque peu obscurs. En particulier nous n'avons

qu'une connaissance indirecte des enseignements du théoricien principal du groupe le plus radical parmi les *Doenmeh in Salonica*, Baruch Kunio, mieux connu sous le nom de Berahya ou Barochia [76]. Il a sans doute inspiré les idées principales de la « théorie » de Frank, probablement aussi d'importants éléments de pensée trouvés dans les écrits ésotériques du jeune Jonathan Eibeschutz (1690-1695-1764), l'un des derniers grands représentants du judaïsme rabbinique, dont on a nié avec une certaine fougue de nos jours son affinité secrète avec le Sabbatianisme [77]. Certes, Eibeschutz a décliné la paternité de ses écrits ; toutefois, trente ans plus tard, quand un scandale éclata à Hambourg à cause de son Sabbatianisme supposé, on a pu prouver par une analyse philologique qu'il était l'auteur de cet écrit.

En somme, les conceptions sabbatiennes de Dieu, semble-t-il, ne sont pas du tout moins paradoxales que la doctrine fondamentale du Sabbatianisme qui considère l'apostasie de Sabbataï Zevi comme un mystère sacré. D'ailleurs, elles reposent sur la pensée que le vrai « Mystère de la Divinité », *Sod ha-Elohuth*, a été révélé aux sabbatiens sans doute par Sabbataï Zevi, à la veille du sabbat attendu du monde, mais resta obscur ensuite durant la période de l'exil, à la fois aux savants et aux théologiens, aux philosophes et aux kabbalistes. Les derniers des sages au commencement du *Galuth*, Siméon ben Yohai, et ses amis connaissaient le mystère, et les allusions à leur sagesse se trouvent dispersées à travers les pages du Zohar et de la Haggada talmudique. Mais ces allusions et ces jalons sur la route de la vraie connaissance restèrent des énigmes insolubles tant que le *Galuth* a persisté [78]. Elles sont recouvertes d'un voile et même les kabbalistes ont été incapables de le soulever. La solution sabbatienne de la sombre énigme, leur diagnostic du véritable mystère de Dieu et l'idée qu'ils mettaient en avant à savoir : le contenu théologique a été régénéré

par la révélation du Messie, tout suscite un tel étonnement qu'on peut le comparer à leur paradoxe soutenant l'apostasie nécessaire du Messie. En résumé, c'est une nouvelle forme du dualisme gnostique du Dieu caché et du Dieu qui est le Créateur du monde. Ce devait être ensuite la véritable signification du monothéisme. Les formes sous lesquelles ces idées se sont trouvées exprimées ont varié considérablement. Ce qu'elles ont eu en commun, ce fut leur fond essentiel que j'aimerais brièvement décrire.

Les anciens gnostiques du IIe et du IIIe siècle distinguaient un Dieu caché et bienfaisant, le Dieu des illuminés, dont la connaissance est appelée « la gnose », et un Créateur et Législateur nommé aussi le Dieu juif et à qui ils attribuaient les écrits de l'Ancien Testament. Le terme Dieu juif ou Dieu d'Israël est injurieux, et ce intentionnellement. Les gnostiques considéraient cette confusion entre les deux dieux, le Dieu supérieur, élevé, qui est un Dieu aimant, et le Dieu inférieur, simplement juste, comme un malheur pour la religion. C'est un antisémitisme métaphysique sous sa forme la plus profonde et la plus active qui a trouvé son expression dans ces idées et continue de l'y trouver. Le même dualisme réapparaît dans la théologie sabbatienne, mais avec une différence significative. Les sabbatiens distinguent entre le Dieu caché, qu'ils appellent la « Première Cause », et le Dieu révélé, qui est le « Dieu d'Israël ». L'existence d'une Première cause est à leur avis évidente à tout être raisonnable, et sa connaissance forme une partie élémentaire de notre conscience. Tout enfant capable d'employer son intelligence ne peut manquer de percevoir la nécessité d'une cause première de l'existence. Mais cette connaissance que nous recevons par notre raisonnement est sans signification religieuse. La religion ne concerne en aucun sens la Cause Première ; son essence ne se trouve-t-elle pas plutôt dans la révélation de quelque chose que l'esprit ne

peut pas saisir par lui-même ? La Première Cause n'a rien à faire avec le monde et avec la création ; elle n'exerce ni providence ni rétribution. C'est le Dieu des philosophes, le Dieu d'Aristote qu'ont adoré, selon Cardozo, même Nimrod, Pharaon et les païens. Le Dieu de la religion, d'autre part, est le Dieu du Sinaï. La Tora, qui explicite la révélation, ne parle pas des racines cachées de tout être, dont nous ne savons rien sinon qu'il existe, et qu'il ne s'est jamais et nulle part révélé. La Révélation a seule le droit de parler et elle parle de ce « Dieu d'Israël », *Elohe Israël*, qui est le créateur de toute chose, mais en même temps Lui-même est le Premier Effet de la Première Cause.

Là où les anciens gnostiques dénigraient le Dieu d'Israël, les sabbatiens dénigraient le Dieu inconnu. Selon eux, l'erreur commise par Israël en exil consiste à avoir confondu la Première Cause et le Premier Effet, le Dieu de la Raison et le Dieu de la Révélation. Cardozo et Hayun n'ont pas reculé devant la conséquence effroyable selon laquelle dans le martyr de l'exil, Israël avait perdu la vraie et pure connaissance de Dieu. Les philosophes qui ont essayé de nous intimider en acceptant le Dieu d'Aristote comme le Dieu de la Religion auront un jour à se justifier, et Israël a peu de raison d'en être fier.

L'objet de la religion, le but de nos prières, ne peut être que le Dieu d'Israël et son unité ou son union avec la Chekhina. À partir de ce dualisme originel, quelques sabbatiens ont développé une Trinité du Dieu inconnu, du Dieu d'Israël et de la Chekhina, et il n'a pas fallu longtemps pour que cette idée montre que l'achèvement du Salut dépend de l'apparition séparée d'un Messie pour chacun de ces trois aspects de la Trinité, avec un Messie féminin pour le dernier aspect ! Les conceptions des sabbatiens sur cette nouvelle Trinité, dont une version a enfin été publiée dans le *Oz l'Elohim*, « Pouvoir de Dieu » de Nehemie Hayun, le seul document du Kabbalisme sabbatien

qui ait été imprimé [79], si intéressantes qu'elles puissent être, ne sont pas d'une importance particulière sous ce rapport. Ce qui est plus significatif, c'est le fait suivant : même les sabbatiens modérés essayèrent d'élaborer une conception de Dieu qui entrait en conflit avec les dogmes fondamentaux du judaïsme. Leur insistance passionnée à proclamer un dérivatif de quelque chose autre que le suprême objet de la religion, est étrange et troublante. La réaction furieuse de l'orthodoxie, celle aussi du Kabbalisme orthodoxe contre cette tentative de séparer en deux le Dieu de la Raison et le Dieu Révélé, sont très compréhensibles.

Pour les sabbatiens, toute réalité devient dialectiquement irréelle et contradictoire. Leur propre expérience les a conduits à l'idée d'une existence en contradiction permanente avec elle-même ; il n'est pas surprenant que leur Dieu, comme leur Messie, porte la marque d'une telle contradiction avec lui-même et d'une telle désintégration.

CHAPITRE IX

Le hassidisme : sa dernière phase

Hassidisme polonais et ukrainien du XVIIIe siècle et son problème. La littérature kabbalistique et hassidique. La transformation du Kabbalisme en un mouvement populaire

Dans le développement de la mystique juive, aucune partie n'a été décrite aussi parfaitement dans la littérature que sa dernière phase : le mouvement hassidique. Je l'ai déjà dit vers la fin de la troisième conférence, le Hassidisme polonais et ukrainien du XVIIIe et du XIXe siècle n'a aucun rapport avec le Hassidisme médiéval allemand. Cet Hassidisme nouveau fut fondé peu de temps avant le milieu du XVIIIe siècle par ce saint et mystique fameux : Israël Baal Shem (« Maître du Saint Nom ») qui mourut en 1760. Celui-ci, pendant toute sa vie, imprima la marque de sa personnalité sur le mouvement hassidique ; de la même façon, Sabbataï Zevi avait donné une forme au Sabbatianisme. Des groupes importants de juifs polonais et russes furent attirés dans le cercle de ce mouvement, principalement jusqu'au milieu du XIXe siècle. En dehors des régions slaves et de la

Russie, cette forme de la mystique n'a jamais pu prendre pied.

C'est surtout pendant les trois dernières décades que la littérature sur le Hassidisme s'est énormément développée. De nombreux penseurs, des écrivains érudits ont écrit sur ce sujet. Les travaux de Martin Buber, Siméon Dubnow, S. A. Horodezky, Jacob Minkin et bien d'autres [1] nous ont donné une vue plus profonde sur l'esprit du Hassidisme que nous ne l'avions eu précédemment par les études de leurs devanciers. Nous connaissons parfaitement aujourd'hui son histoire, ses querelles avec ses adversaires, les figures de ses grands saints et de ses chefs et même sa déchéance en un instrument politique de forces réactionnaires. C'est pourquoi il semble moins étonnant qu'une étude plus approfondie de la mystique juive ait pu prendre son point de départ dans cette dernière phase du Hassidisme et de là ait examiné ses premières étapes, si l'on se souvient que le Hassidisme est encore de nos jours un phénomène vivant. Malgré son déclin, celui-ci demeure une force vivante dans la vie de milliers de nos coreligionnaires. Mieux encore : quelques écrivains à l'esprit ouvert, plusieurs n'étant pas nécessairement des savants, nous ont montré, comme le résultat de leurs investigations, un stratum de valeurs positives, sous les particularités superficielles de la vie hassidique ; ce sont des valeurs qui ont été trop facilement négligées dans le conflit acharné pendant le XIXe siècle entre le rationalisme « des lumières » et la mystique.

C'est un fait bien connu, les tendances sentimentales du Hassidisme exercèrent une grande fascination sur les hommes qui s'intéressaient avant tout à la régénération spirituelle du judaïsme. Ces derniers purent bientôt s'apercevoir que les écrits du Hassidisme contenaient des idées plus fécondes et plus originales que ceux de leurs adversaires rationalistes, les *Maskilim*, et que la culture hébraïque renaissante

pourrait trouver beaucoup d'éléments de valeur dans l'héritage du Hassidisme. À ce propos, un critique aussi réservé qu'Ahad Haam écrivit vers 1900, dans un essai critique sur la littérature hébraïque moderne[2] : « À notre honte nous devons admettre que si nous désirons aujourd'hui trouver même une ébauche de la littérature hébraïque originale, nous devons nous tourner vers la littérature du Hassidisme ; on rencontre en maints passages de cette littérature, plutôt que dans les textes de la *Haskala*, en dehors de ce qui est purement imaginaire, une vraie profondeur de pensée qui porte la marque du véritable génie juif. »

Parmi les facteurs qui ont contribué à rendre les écrits hassidiques plus facilement accessibles aux laïcs qu'aux premiers écrivains kabbalistes, il faut surtout en mentionner deux. L'un est le style relativement moderne des auteurs hassidiques les plus importants ; l'autre consiste dans leur amour pour les épigrammes ou les aphorismes. Dans le cas de la plupart des anciens auteurs kabbalistes, le lecteur doit faire l'effort de se transporter lui-même dans un monde d'un symbolisme étrange ; l'esprit doit s'adapter à un vocabulaire mystique compliqué et souvent confus, et même il est souvent difficile de le comprendre. Le Hassidisme fait exception. Malgré toutes leurs fautes évidentes quant à la grammaire hébraïque, plusieurs traités hassidiques, et non pas les moins importants, sont composés d'une manière séduisante. En général, le style des livres hassidiques, il serait faux de le dire parfait, est plus facile et plus clair que celui des premières œuvres littéraires kabbalistiques. Outre leur mystique, il y a en eux ce que l'on pourrait appeler le souffle des tendances actuelles. Nous connaîtrions davantage l'ancienne Kabbale, si ses représentants avaient compté des maîtres employant le style épigrammatique et tranchant, tels que Rabbi

Phineas de Koretz, Rabbi Nahman de Braslav, Rabbi Mendel de Kotzk, et les autres chefs du Hassidisme.

Il existe, je l'ai déjà dit, des livres dans toutes les langues sur ce sujet et certains traitent cette question d'une façon magistrale ; toutefois il y a place encore pour des tentatives plus profondes d'interpréter le Hassidisme, principalement dans sa relation avec l'ensemble de la mystique juive. Je n'ai aucun désir de rivaliser avec les excellentes collections des anecdotes et des épigrammes hassidiques qui, de nos jours, jouissent d'une si grande diffusion. N'attendez pas de moi que j'ajoute la moindre ligne à la richesse des histoires et des enseignements hassidiques contenus, par exemple, dans les écrits de Martin Buber ou dans la volumineuse « Anthologie hassidique », composée par Louis Newman [3]. L'étendue de cette littérature est énorme, cependant, je n'éprouverais point de difficulté à y ajouter quelques mots. Mais dans cette conférence, j'aimerais me limiter aux points qui ont un rapport plus direct avec notre problème.

Il y a quelque temps, on a fait plusieurs tentatives pour refuser au Hassidisme son caractère mystique [4]. Je n'admets pas ces vues, pourtant, il me semble que l'on peut parler en leur faveur, car elles possèdent une valeur véritable ; elles nous montrent que nous nous trouvons en face d'un problème. Le problème, à mon avis, est celui de la vulgarisation de la pensée kabbalistique, ou, pour le dire d'une façon un peu différente, nous devons considérer dans cette conférence le problème de la fonction sociale des idées mystiques. Mais avant d'aller plus loin, rappelons le sujet des deux dernières conférences. La Kabbalisme lurianique, le Sabbatianisme et le Hassidisme se présentent comme trois étapes du même processus. Nous l'avons vu précédemment, il existait déjà dans le Kabbalisme lurianique une tendance au prosélytisme. Le trait distinctif du Kabbalisme lurianique fut le rôle important joué par l'élément messianique. Le

lurianisme, comme je l'ai montré, avait un sens pour les masses, car il donnait une expression à leur aspiration vers la délivrance, en accentuant le contraste entre l'état morcelé et imparfait de notre existence et sa perfection dans le processus du *Tikkun*. Dans le mouvement sabbatien, ce besoin d'une rédemption « en notre temps » devint la cause d'aberrations. Si grande que fut l'influence du Sabbatianisme, il était voué à échouer comme un mouvement missionnaire. Son caractère paradoxal extravagant, qui exagérait le paradoxe essentiel inhérent à toute forme de mystique, fut soutenu par des groupes relativement petits. D'autre part, le Hassidisme représente d'une façon générale une tentative pour rendre, au moyen d'une certaine transformation ou d'une réinterprétation, le monde du Kabbalisme accessible aux masses ; sur ce point, pendant un certain temps, il réussit d'une façon extraordinaire.

L'on peut dire, me semble-t-il, qu'après l'apparition et la chute du Sabbatianisme, il n'y eut que trois directions laissées ouvertes à la Kabbale, sans compter l'acceptation des contradictions qui troublèrent désespérément les nouveaux croyants et les adhérents de Sabbataï Zevi. On en venait à prétendre que rien d'étrange n'était arrivé ; effectivement, c'était l'opinion d'un grand nombre de kabbalistes orthodoxes. Ils continuaient dans l'ancienne voie sans se tourmenter beaucoup des idées nouvelles. Vaine prétention ! L'explosion de l'élément messianique contenu dans le Kabbalisme lurianique était un événement que l'on ne pouvait nier.

La seconde direction consistait à renoncer à tous les essais pour créer un mouvement de masse, afin d'éviter une répétition des conséquences désastreuses qui avaient suivi la plus récente de ces tentatives. Telle semble la position de quelques-uns des représentants les plus importants du Kabbalisme postérieur. Ceux-ci renoncèrent entièrement aux

aspects plus populaires du Lurianisme et essayèrent de ramener la Kabbale de la place du marché à la solitude de la cellule semi-monastique du mystique. En Pologne, et en particulier dans ces régions où le Sabbatianisme et le Hassidisme étaient chez eux, un centre spirituel se forma une fois de plus, au milieu du XVIIIe siècle ; il devait exercer une forte autorité, surtout entre 1750 et 1800 en Galicie. Là, un Kabbalisme orthodoxe anti-sabbatien devint très florissant et trouva des adeptes enthousiastes. Ce fut la grande époque du *Klaus*, le « cloître » de Brody, non pas un ermitage comme le mot semble l'indiquer, mais une petite pièce (attenant à la grande synagogue) où les kabbalistes étudiaient et priaient. Le « cloître » de Brody, selon Aaron Marcus, formait une sorte de « serre paradisiaque dans laquelle "l'Arbre de Vie" (comme s'intitulait le *magnum opus* lurianique) fleurissait et portait des fruits [5] ». On trouve le représentant classique de cette tendance en Rabbi Shalom Sharabi, un kabbaliste yéménite, qui vivait à Jérusalem au milieu du XVIIIe siècle et fonda pour les kabbalistes un centre qui existe encore aujourd'hui [6]. C'est Beth-El, maintenant un endroit abandonné dans la vieille ville de Jérusalem, où même encore actuellement, au moment où j'écris ces lignes, des hommes, qui sont tout à fait « modernes » dans leur pensée, tirent leur inspiration en contemplant ce que peut être la prière juive dans sa forme la plus sublime. Car ici, de nouveau l'accent est mis, et plus que jamais, sur la pratique de la prière mystique, de la contemplation mystique de l'élu. « Beth-El », dit Ariel Bension, le fils d'un de ses membres, « fut une communauté résolue à vivre dans l'union et la sainteté. À ceux qui voulaient entrer sous son porche, elle demandait la connaissance du savant et l'abnégation de l'ascète. Aussi cette communauté n'attira pas les masses [7] ». Nous sommes en possession de documents signés par douze membres du groupe au XVIIIe siècle, dans

lesquels les signataires se portent garants d'établir, par leur vie commune, le corps mystique d'Israël et de se sacrifier l'un pour l'autre « non seulement dans cette vie, mais dans toutes les vies à venir[8] ». Le Kabbalisme devint à la fin de sa course ce qu'il était au début : un ésotérisme authentique, une sorte de religion à mystère qui essaie de garder le *profanum vulgus* à distance. Parmi les écrits des kabbalistes séphardiques de cette école qui ont exercé une influence considérable sur les juifs d'Orient[9], il serait difficile d'en trouver un seul capable d'être compris par les laïcs.

Enfin, il y avait une troisième direction, et c'est la seule que prit le Hassidisme, surtout durant sa période classique. Dans cette voie, la Kabbale n'a pas renoncé à sa mission de prosélyte ; au contraire, le Hassidisme, dont le fondateur était dépourvu de tout haut enseignement rabbinique, est un mouvement revivaliste typique ; il aspirait, depuis sa fondation, à la sphère la plus large possible d'influence. Plus tard, j'aurai à parler de la voie dans laquelle le Hassidisme a réalisé cette intention et du prix qu'il a dû y mettre. Mais voyons d'abord ce qui distingue ce mouvement des initiatives précédentes ; cela nous donnera aussi un point de départ pour la question de savoir ce qui les unit.

Autant que je puis m'en rendre compte, le Hassidisme représente une tentative pour conserver les éléments du Kabbalisme, capables de trouver un écho dans le peuple ; toutefois, ceux-ci apparaissent dépouillés de cette saveur messianique qui leur avait procuré leurs principaux succès dans la période précédente. Cela me semble le point essentiel. Sans renoncer à l'attrait populaire du Kabbalisme postérieur, le Hassidisme a essayé d'éliminer l'élément messianique, avec son amalgame éblouissant mais très dangereux de mystique et de vue apocalyptique. Peut-être devrait-on plutôt parler d'une « neutralisation »

de l'élément messianique. J'espère n'être pas mal compris. Je suis bien loin d'insinuer que l'espérance messianique et la croyance en la rédemption ont disparu des cœurs des hassidim. Ce serait absolument invraisemblable. Nous le verrons plus loin, il n'y a pas un seul élément positif de la religion juive qui soit absolument absent du Hassidisme. Mais c'est une position d'accorder une place à l'idée de la rédemption et c'en est tout à fait une autre de placer cette conception avec tout ce qu'elle implique au centre de la vie et de la pensée religieuses. Cette attitude était juste pour la théorie du *Tikkun* dans le système du Lurianisme et elle fut également exacte à l'égard du Messianisme paradoxal des sabbatiens ; il n'y a pas de doute que cette idée de la rédemption émouvait très profondément le Lurianisme et le Sabbatianisme les excitait et expliquait leur succès. C'est précisément ce que le Messianisme avait cessé de faire pour le Hassidisme, bien que quelques groupes et deux ou trois de leurs chefs se fussent transplantés en Palestine en 1770 [10]. Rabbi Baer de Meseritz, disciple du Baal Shem et maître des chefs mentionnés ci-dessus, avait l'habitude d'insister sur une idée plutôt étonnante selon laquelle servir Dieu en exil était plus facile et par conséquent plus à la portée du dévot que de le servir en Palestine : c'est là un trait typique de cette nouvelle attitude à l'égard du Messianisme. Également, l'ancienne doctrine lurianique sur « l'élévation des parcelles saintes » était privée de son sens messianique intrinsèque par l'introduction d'une différence entre deux aspects de la rédemption. L'un était la rédemption individuelle, ou plutôt le salut de l'âme ; l'autre concernait la véritable rédemption messianique, celle-ci étant naturellement comprise comme un phénomène se rapportant au corps entier de la communauté d'Israël et non à l'âme individuelle. « L'élévation des parcelles » était déjà considérée par le premier théoricien du Hassidisme, Rabbi Jacob

Joseph de Polna, comme capable de conduire au premier aspect de la rédemption tandis que la rédemption messianique pouvait être opérée par Dieu seul et non par l'action de l'homme. Cette transformation de la doctrine messianique du Kabbalisme, telle qu'on la trouve dans la littérature hassidique primitive, n'a pas été suffisamment prise en considération par plusieurs écrivains modernes du Hassidisme.

Les alternatives du développement kabbalistique après la décadence du Sabbatianisme. Retour aux formes ésotériques d'adoration : Rabbi Shalom Sharabi. Intensification de ses aspects populaires : le Hassidisme. Le Kabbalisme purifié de ses éléments messianiques. Sabbatianisme et Hassidisme. Rabbi Adam Baal Shem prophète crypto-sabbatien. Nouveau type de chef dans le Sabbatianisme et le Hassidisme

On ne peut pas dire que ce soit un hasard si le mouvement hassidique a fait son apparition dans les régions où le Sabbatianisme avait pris de fortes racines en Podolie et en Volhynie. Israël Baal Shem, le fondateur du mouvement, commença au moment où le Sabbatianisme, constamment persécuté par l'orthodoxie rabbinique, était fermement devenu de plus en plus nihiliste. Vers la fin de sa vie éclata la grande explosion d'antinomisme qui trouva son expression dans le mouvement frankiste. C'est pourquoi le fondateur du Hassidisme et ses premiers disciples ont dû être pleinement conscients du pouvoir destructeur inhérent au Messianisme mystique extrême ; de cette expérience, ils tirèrent sans aucun doute certaines conséquences. Ils s'adressèrent à ceux que le Sabbatianisme avait essayé de convertir avec un succès partiel ; il n'est

pas du tout impossible qu'il se soit produit d'abord un certain passage des membres d'un mouvement à un autre. Ces groupes de juifs polonais qui s'appelaient hassidim [11], déjà auparavant et au moment de la première apparition du Baal Shem, comprenaient beaucoup de sabbatiens, même s'ils n'étaient pas tout à fait crypto-sabbatiens de caractère, et il fallut quelque temps pour que la différence entre le nouveau Hassidisme du « Baal Shem » et ses anciennes formes fut évaluée par l'opinion commune. Pendant cet intervalle, on eut la possibilité de faire le recensement des membres de l'un et l'autre groupe. Ce que Salomon Maimon dit de l'un de ces hassidim « pré-hassidiques », Jossel de Kletzk [12], montre clairement qu'il n'y avait aucune différence de principe entre les « hassidim » comme ceux que nous avons mentionnés ci-dessus et les hassidim du groupe de Rabbi Yehuda le hassid qui organisa une croisade mystique en Terre Sainte dans les années 1699 et 1700. En ce qui concerne ce dernier groupe, nous avons de bonnes raisons de croire que la majorité de ses membres étaient vraiment sabbatiens [13].

De plus, une découverte inattendue nous a donné un aperçu utile sur les relations entre ces deux formes de Hassidisme, et par conséquent entre le Hassidisme et le Sabbatianisme. En voici le résumé : dans les légendes biographiques concernant la vie du Baal Shem, écrites longtemps après sa mort, on parle beaucoup d'un saint mystérieux, Rabbi Adam Baal Shem, dont on dit qu'il s'est servi des écrits mystiques sans avoir connu personnellement leur auteur. Le nom de Rabbi Adam qui fut totalement inusité parmi les juifs de cette période, semble prouver que ce Rabbi ainsi appelé était en réalité une figure légendaire ; je suis personnellement incliné à croire que toute l'histoire de son héritage littéraire fut une invention de son imagination. Toutefois, c'est récemment que nous

avons été amenés à prendre conscience d'un facteur très significatif.

C'est un fait bien connu, beaucoup des compagnons des partisans du Baal Shem, les élèves de ses élèves, devinrent les fondateurs des dynasties hassidiques, dans lesquelles le titre de chef de grands ou petits groupes hassidiques, passait et passe encore plus ou moins automatiquement de père en fils. L'une des plus importantes de ces dynasties, les descendants de Rabbi Salomon de Karlin [14], possède un grand nombre de manuscrits hassidiques et d'autres documents qui à la fin du XVIIIe siècle devinrent la possession de son fondateur Rabbi Salomon et de son fils. À l'encontre des publications erronées, parues dans ces années récentes, ces documents ont du moins l'avantage inestimable d'être authentiques. Il est vrai qu'ils renferment des révélations moins sensationnelles que le flot des productions qui se faisaient passer pour être des lettres écrites par Israël Baal Shem, ou même par le Rabbi mystique Adam Baal Shem lui-même, et qui ont été récemment offertes à un public crédule [15]. Les archives des Zaddikim de Karlin contiennent des documents moins étonnants mais plus véridiques. Cependant, ils sont pour moi une sorte de stimulant, car j'ai appris à mon grand étonnement qu'il y a parmi d'autres documents un manuscrit volumineux appelé *Sepher Ha-Tsoref*, écrit par Rabbi Heshel Zoref de Vilna qui mourut en 1700, juste au moment où naquit le Baal Shem [16]. Ces quelque quatorze cents pages traitent surtout des mystères kabbalistiques concernant le *Shema Israël*. Le copiste du manuscrit raconte son histoire en détail et nous n'avons aucune raison de ne pas le croire. Nous apprenons ainsi qu'un des manuscrits du livre tomba dans les mains du Baal Shem, après la mort de Rabbi Heshel ; le Baal Shem garda ce manuscrit comme un traité mystique très précieux. Il a dû entendre beaucoup parler de Heshel Zoref, qui, durant ses dernières années, mena la vie

retirée d'un saint, dans une petite pièce de *Beth ha-Midrach*, à Cracovie. Le Baal Shem voulut faire copier un manuscrit volumineux et en partie cryptographique, par l'un de ses amis, un fameux kabbaliste, Rabbi Sabbatai Rashkover ; mais son plan ne se réalisa pas et le manuscrit tomba en la possession du petit-fils du Baal Shem, Aaron Tutiever, qui finalement le copia. L'exemplaire que nous possédons a été exécuté sur cette première copie qui devint la propriété d'un autre chef fameux hassidique, Rabbi Mardoché de Czernobyl. Jusqu'ici, tout est parfaitement clair. Il y a de plus un intéressant commentaire écrit par le copiste dans le colophon du manuscrit, où il célèbre la louange de cette œuvre kabbalistique profonde. Le copiste, toutefois, ignorait que l'auteur était sans doute l'un des prophètes marquants du Sabbatianisme modéré. J'ai mentionné son nom dans la dernière conférence [17]. Comme beaucoup d'autres, il semble avoir gardé secrète sa croyance en Sabbataï Zevi durant la dernière partie de sa vie, mais nous savons par des témoignages dignes de foi que sa croyance trouva une expression symbolique dans son livre [18] ; plusieurs écrivains contemporains parlent de cet ouvrage avec la plus profonde vénération. Tout cela permet d'affirmer que le fondateur du Hassidisme a gardé l'héritage littéraire d'un chef cryptosabbatien et l'a tenu en la plus haute estime. Apparemment, nous avons ici le fond de la légende de Rabbi Adam Baal Shem. Le Rabbi Heshel Zoref, personnage qui ressembla vraiment au Baal Shem, fut transformé en une figure mythique, quand on sut, au grand scandale des hassidim, qu'il était « soupçonné » de Sabbatianisme [19]. C'est un fait d'une très grande importance, me semble-t-il, qu'entre les nouveaux hassidim et les anciens auxquels appartenait Rabbi Heshel Zoref, il y ait eu un lien, du moins d'une façon inconsciente, à supposer que la croyance sabbatienne de Rabbi Heshel fût aussi peu connue du

Baal Shem que de ses disciples ; on a même prétendu que l'un d'entre eux avait essayé de faire imprimer l'ouvrage. Heshel Zoref ne fut pas, cependant, la seule autorité sabbatienne en qui les nouveaux hassidim mirent leur confiance. Il y eut aussi Rabbi Jacob Koppel Lifshitz, mystique célèbre de son temps et l'auteur d'une introduction très intéressante à ce qu'il prétend être la Kabbale lurianique. Ce livre fut imprimé environ soixante ans après sa mort par les élèves de Rabbi Baer de Meseritz, ville où l'auteur passa aussi ses dernières années et où il mourut. Bien que le livre soit regardé avec quelque méfiance par les kabbalistes orthodoxes, en dehors du camp hassidique, il jouit d'une grande réputation auprès des hassidim. Mais récemment il a été prouvé, d'une façon concluante par Tishby, que l'auteur était un crypto-sabbatien et fondait sa doctrine dans une mesure très importante sur les écrits sabbatiens de Nathan de Gaza. Pour lui, aussi, l'ancienne tradition hassidique rapporte que le Baal Shem s'était exprimé lui-même avec un grand enthousiasme sur les écrits de Nathan de Gaza quand il les vit au cours d'une visite à Meseritz, quelques années après la mort de l'auteur.

Il y a un point essentiel sur lequel le Sabbatianisme et le Hassidisme se rejoignent, tout en s'éloignant de l'échelle rabbinique des valeurs, à savoir : leur conception du type idéal de l'homme auquel ils attribuent la fonction de chef. Pour les juifs rabbiniques, et tout particulièrement de cette époque, le type idéal reconnu comme le chef spirituel de la communauté est le savant, celui qui étudie la Tora, le Rabbi instruit. De lui, on n'exige aucune renaissance intérieure ; ce dont il a besoin, c'est une connaissance plus profonde des sources de la Loi sainte, afin de pouvoir être capable de montrer le droit chemin à la communauté et d'interpréter pour elle la parole éternelle et immuable de Dieu. À la place de ces maîtres de la Loi, les nouveaux mouvements donnèrent naissance à un

nouveau type de chef, le voyant, l'homme dont le cœur a été touché et changé par Dieu, en un mot, le prophète. Les deux mouvements ont aussi compris dans leur rang des savants et, ce qui est paradoxal, les Sabbatiens ont compté parmi leurs adhérents un plus grand nombre d'esprits marquants que les hassidim, surtout durant les beaux jours du mouvement hassidique. Mais pour eux, ce n'étaient pas l'érudition et la science qui importaient ; ce fut plutôt une qualité en dehors de la raison, le *charisma*, le don béni de la renaissance. Depuis que la sensibilité avait été profondément émue en 1666, des sources cachées d'émotion avaient aussi commencé de se répandre : on trouva beaucoup d'hommes illettrés parmi les prédicateurs de la doctrine sabbatienne. N'était-ce pas eux qui dirigeaient la lutte pour placer la foi au-dessus de la connaissance dans l'échelle des valeurs ? En effet, il était nécessaire maintenant de défendre une réalité intérieure qui était vouée à sembler absurde et paradoxale dans la perspective de la raison et de la connaissance. Des prédicateurs inspirés, des hommes dont l'esprit était saint, des prophètes, en un mot des pneumatiques pour employer le terme communément usité dans l'histoire des religions, menaient le mouvement sabbatien ; ce n'était pas le cas des rabbis, bien que ce mouvement en compta plus d'un. Quand les deux types se mêlèrent en une seule personne, comme cela arriva plus d'une fois, cette combinaison fut un bien, mais elle n'a pas été considérée comme essentielle. Cet idéal de chef pneumatique, le Hassidisme, à la façon d'un mouvement né d'un élan religieux profond et original, l'adopta des sabbatiens ; mais, comme nous aurons l'occasion de le voir, la conception de cet idéal devait subir par la suite un grand changement.

Renouveau mystique.
Qu'est-ce qui est nouveau dans le Hassidisme

Revenons à notre point de départ. Nous le savons, certains disciples du compagnon le plus important du Baal Shem, Rabbi Baer le *Maggid*, prédicateur populaire de Meseritz, eurent une conduite qui fut jugée extraordinaire par leurs contemporains et qui sembla justifier le soupçon selon lequel ils soutenaient une nouvelle forme d'antinomisme sabbatien. Abraham Kalisher fut le chef d'un groupe de hassidim ayant l'habitude, d'après les paroles de l'un de ses amis hassidiques qui désapprouvaient totalement cette pratique, « de répandre le mépris sur ceux qui étudiaient la Tora et en étaient instruits ; les hassidim infligeaient à ceux-ci des railleries et les rendaient honteux ; ils faisaient des sauts périlleux dans les rues et sur les places du marché à Kolusk et à Liozna, et se permettaient généralement toutes sortes de farces et de plaisanteries en public [20] ». Cependant, il y a une distinction très importante entre ces groupes extrêmes et les sabbatiens ; leurs thèmes sont entièrement différents. Pour les compagnons du « *Grand Maggid* », le Messianisme, en tant que force active d'un attrait immédiat, n'avait plus d'importance. Ce qui les inspirait et scandalisait leurs adversaires, était l'enthousiasme primitif des « amis mystiques de Dieu ». J'ai déjà mentionné le fait : dans ses débuts, le Hassidisme comportait beaucoup d'éléments revivalistes. Son fondateur avait élaboré une nouvelle forme de conscience religieuse dans laquelle l'enseignement rabbinique, quelle que soit sa signification intrinsèque, ne jouait aucun rôle essentiel. Pour fonder son expérience immédiate, il revenait aux livres kabbalistiques qui l'aidèrent à donner une expression à son enthousiasme d'ordre émotif. Il suivit les idées du *Tsimtsum* de Dieu, « l'élévation des parcelles » tombées, la conception du Devekuth comme les plus

hautes valeurs religieuses, et d'autres notions dont nous avons déjà entendu parler. Pour l'élan de l'âme à partir des mondes créés dans l'acte du *Tsimtsum*, il n'y a pas de limites. « Celui qui sert Dieu dans la "grande voie" rassemble toute sa puissance intérieure, élève ses pensées, *s'élance à travers tous les cieux en un seul acte* et s'élève plus haut que les anges, les séraphins et les trônes, voilà l'adoration parfaite. » Et encore : « Dans la prière et les commandements que l'homme observe, il y a une grande et une petite voie... mais "la grande voie" est celle de la préparation adéquate et de la ferveur au moyen desquelles il s'unit aux mondes supérieurs [21]. »

Le reflet le plus aigu de cette ferveur se trouve dans la prière hassidique qui frappe par son opposition presque totale avec la forme de la prière mystique qui s'est développée au même moment à Jérusalem, grâce aux kabbalistes séphardiques de Beth-El. La dernière est toute en concentration, la première est un mouvement. Il serait presque possible de parler d'un contraste entre la forme « concentrée » et la forme « extatique » au sens littéral du terme extatique, « être hors de son propre esprit », si, au fond, une telle opposition extrême ne se réduisait aux deux faces d'un même objet. Pour l'esprit hassidique, le *Devekuth* et la *Kawana* étaient primitivement des valeurs essentiellement émotives, caractère qu'elles n'ont jamais eu auparavant. « Voici le sens de *Devekuth* : lorsque l'homme accomplit les commandements ou étudie la Tora, le corps devient un trône pour l'âme... et l'âme un trône pour la lumière de la Chekhina qui est au-dessus de sa tête ; la lumière, pour ainsi dire, se répand tout autour de lui, et il est assis au milieu de la lumière et se réjouit en tremblant [22]. »

Les cinquante premières années du Hassidisme, après la mort de son fondateur (1760-1810), constituent une période tout à fait héroïque. Cette époque est caractérisée par cet esprit d'enthousiasme qui

s'exprima et en même temps fut marqué par une insistance sur la vieille idée de l'immanence de Dieu dans tout ce qui existe. Mais cet enthousiasme n'était nullement messianique. Il ne reposait pas sur des attentes chiliastiques. C'est pourquoi, lorsqu'il entra en conflit, conséquence presque inévitable, avec l'esprit modéré et en quelque sorte lourd de l'orthodoxie rabbinique, représentée par la branche lithuanienne, il défendit ce qui lui appartenait en propre. Nous avons vu comment le Sabbatianisme était centré sur l'espoir d'une rédemption mystique. D'où aucun compromis n'était possible, ni même concevable. Mais avec le déclin de l'élément messianique, une compréhension entre le judaïsme rabbinique et le judaïsme mystique ne fut plus exclue. D'une possibilité, cela devint une réalité quand le mouvement hassidique eut dépassé sa première période orageuse de croissance et passa d'un revivalisme actif en une organisation religieuse, sur une base encore pneumatique et mystique. çà et là, un individu devint porteur d'espérances messianiques, mais le mouvement dans son ensemble s'était réconcilié avec le *Galuth*.

Cependant, cette période postérieure du Hassidisme, appelée période des « zaddikim » et de leurs dynasties, fut, sous certains aspects importants, plus proche du Sabbatianisme que les premières étapes du mouvement. C'est principalement l'épisode du Frankisme qui lui ressemble davantage. Le Sabbatianisme, comme nous le savons, a péri non dans un nuage de gloire, mais dans la tragédie du mouvement frankiste dont le fondateur incarne toutes les virtualités horribles d'un messianisme corrompu et despotique. Jacob Frank (1726-1791) est un Messie doté d'une soif de puissance ; un désir passionné de domination prévalut en lui, à l'exclusion de tout autre mobile. C'est ce qui fait sa personnalité à la fois si fascinante et si ignoble. Il y a une certaine grandeur démoniaque en cet homme. Le trait qui le distingue de Sabbataï Zevi

est bien exprimé dans une remarque qu'on lui attribue. « Si Sabbataï Zevi », comme on veut qu'il l'ait dit, « a dû goûter chaque chose dans ce monde, pourquoi n'a-t-il pas goûté la suavité de la puissance[23] ? » Cet amour sensuel de la puissance que Frank posséda au plus haut degré est le signe du nihilisme. Pour Frank, la magistrale attitude du souverain est tout.

Il importe de souligner que le développement du Zaddikisme, après l'organisation religieuse des grandes masses par le Hassidisme, prit une allure semblable. Sans doute, le pouvoir illimité et l'autorité du Zaddik sur ses disciples ne furent pas acquis au prix de paradoxes destructeurs comme ceux que Frank avait eu à soutenir. Le Zaddikisme réussit à atteindre son but sans entrer en conflit ouvert avec les dogmes essentiels du judaïsme traditionnel. Mais ce fait ne doit pas nous voiler ses implications doctrinales. La volupté de la puissance fut ressentie même par ces théoriciens profonds du Zaddikisme qui développèrent la doctrine du Zaddik, saint et chef de la communauté hassidique, comme Messie non messianique, et la portèrent à ses extrêmes. Un homme de génie comme Rabbi Nahman de Brazlav nous impressionne par ses mentions extravagantes de la puissance du Zaddik, mais il agit ainsi parce que dans son cas on sent qu'il s'attache d'une manière évidente aux aspects spirituels du Zaddikisme. Cependant, cette tendance spirituelle, comme beaucoup d'autres, n'est guère ou même pas du tout reconnaissable ; ainsi la figure la plus grande et la plus expressive du Zaddikisme classique, Israël de Rishin, que l'on appelle Rabbi de Sadagora, n'est, pour le dire d'une façon brutale, qu'un autre Jacob Frank, qui a accompli le miracle de rester juif orthodoxe. Tous les mystères de la Tora ont disparu, ou plutôt ils ont été éclipsés et absorbés par le geste arrogant de ce chef-né. Israël de Rishin est encore sarcastique et vif pour trouver des

reparties, mais le secret de sa puissance est le mystère d'une personnalité magnétique et dominatrice, et non celle d'un maître qui attire.

L'originalité essentielle du Hassidisme n'est pas liée avec la théosophie mystique mais avec la morale mystique.
Le Zaddikisme impliqué par la nature intrinsèque du Hassidisme

Mais je devance mes propres pensées. Retournons pour un instant à la question suivante : qu'est-ce que le Hassidisme signifie et qu'est-ce qu'il ne signifie pas ? Il y a surtout deux remarques à faire sur ce mouvement. L'une consiste dans le fait qu'à l'intérieur d'une aire géographiquement petite et aussi au sein d'une période extrêmement courte, le ghetto a donné naissance à tout un ensemble de mystiques saints, chacun d'entre eux étant une individualité remarquable. L'intensité incroyable du sentiment religieux créateur, qui se manifesta dans le Hassidisme entre 1750 et 1800, a produit une richesse de types religieux vraiment originaux qui, autant que l'on peut en juger, a dépassé même la moisson de la période classique de Safed. Il semble qu'une révolte de l'énergie religieuse contre les valeurs religieuses pétrifiées ait eu lieu.

Toutefois, il est non moins surprenant que ce jaillissement d'énergie mystique ne produisit pas d'*idées* religieuses nouvelles, pour ne rien dire d'autres théories de la connaissance mystique. Si vous me demandez : Quelle est la nouvelle doctrine de ces mystiques, dont l'expérience apparaît évidemment de première source et qui, peut-être, s'impose beaucoup plus que celle de leurs prédécesseurs ? Quels furent les nouveaux principes et les idées de ces mystiques ? Si vous me posez de semblables questions, je saurai à peine vous répondre. Dans les conférences précédentes, il était

toujours possible d'établir une esquisse, pour ainsi dire, de l'architecture spirituelle du sujet et de donner une définition plus ou moins précise de son côté conceptuel. Dans le cas du Hassidisme, qui fut certainement un mouvement religieux créateur, nous ne pouvons parler sans nous répéter d'innombrables fois.

C'est précisément cette remarque qui fait du Hassidisme un problème spécial à résoudre. Il est vrai qu'il ne paraît pas toujours possible de distinguer entre les éléments révolutionnaires et les éléments conservateurs du Hassidisme : ou plutôt le Hassidisme, dans son ensemble, est surtout une réforme de la mystique primitive et l'est constamment demeuré. On pourrait dire, si on le préfère, que le Hassidisme dépend de la façon dont on le regarde. Les hassidim étaient eux-mêmes conscients de ce fait. Même une innovation, telle que l'apparition de zaddikim et celle de la doctrine du Zaddikisme, leur sembla, en dépit de sa nouveauté, comme étant bien dans la tradition kabbalistique. C'est pourquoi des disciples de ces hassidim devinrent d'authentiques revivalistes. Rabbi Israël de Koznitz, un kabbaliste typique parmi les zaddikim, avait l'habitude de dire qu'il avait lu huit cents livres kabbalistiques avant d'aller vers son maître, « Grand *Maggid* de Meseritz », mais qu'il n'avait réellement rien appris d'eux. Si, toutefois, vous lisez simplement ses livres, vous ne trouverez pas la plus légère différence doctrinale entre ses enseignements et ceux des anciens auteurs qu'il affecte de mépriser. Par conséquent, il ne faut pas chercher le nouvel élément sur le plan théorique et littéraire, mais plutôt dans l'expérience d'une renaissance intérieure, dans la spontanéité du sentiment engendré dans les esprits sensibles par la rencontre avec les incarnations vivantes de la mystique.

Le témoignage de Salomon de Luzk, qui édita les écrits du *Maggid* de Mezeritz [24], a jeté une abondante lumière sur l'attitude des hassidim à propos de la question de leur relation ou de celle de leurs grands

maîtres avec le Kabbalisme considéré dans son ensemble. D'une part, Salomon de Luzk réprouve les kabbalistes postérieurs pour leur attitude hautaine envers les premiers documents du Kabbalisme ; mais, de plus, il semble regarder les écrits de Rabbi Baer de Meseritz comme purement kabbalistiques et pas du tout comme une déviation nouvelle. D'une façon générale, on a l'impression, en lisant les auteurs hassidiques, que la continuité de la pensée kabbalistique n'a pas été réellement interrompue.

Il serait tout à fait faux de regarder, comme la contribution nouvelle et originale du Hassidisme à la religion, sa vulgarisation des idées kabbalistiques relatives à la vie mystique avec et en Dieu. Bien qu'il soit exact que cette tendance ait obtenu son très grand triomphe dans le mouvement hassidique et dans sa littérature, ses antécédents remontent plus loin. On a donné trop peu d'attention au fait suivant : la vulgarisation de certaines idées mystiques a commencé longtemps avant la naissance du Hassidisme et, lors de sa première apparition, il avait déjà trouvé sa plus magnifique incarnation littéraire. Je pense aux écrits maintenant presque oubliés de Yehuda Loew ben Bezalel de Prague (vers 1520-1609), le sublime « Rabbi Loew » de la légende du Golem. En un sens, on pourrait dire qu'il fut le premier écrivain hassidique. Ce n'est certainement pas un hasard si tant de saints hassidiques ont eu un penchant pour ses écrits. Plusieurs de ses traités les plus volumineux, tels que le grand livre *Gevuroth Adonai*, « Les puissantes actions de Dieu[25] », semblent n'avoir aucun autre but que d'exprimer des idées kabbalistiques sans faire trop usage de la terminologie kabbalistique[26]. En cela, il réussit si bien que beaucoup d'érudits modernes n'ont pas remarqué le caractère kabbalistique de ses écrits. Certains ont été jusqu'à nier qu'il se soit occupé de la pensée kabbalistique.

Les hassidim ne sont pas allés aussi loin, dans leur vulgarisation de la pensée kabbalistique, que le sublime Rabbi Loew. Celui-ci ne semble avoir renoncé au vocabulaire kabbalistique que pour donner le plus haut degré possible d'influence à la doctrine kabbalistique. Ils prennent aussi incidemment leur point de départ dans la terminologie classique du Kabbalisme, surtout au stade où elle s'était pétrifiée ; il y a de la subtilité et de l'ambiguïté dans leurs écrits que l'on ne trouve pas dans les premiers auteurs, mais dans l'ensemble, ils adhèrent d'assez près aux anciennes formules. Si on étudie les écrits de Rabbi Baer de Meseritz, le compagnon le plus important du Baal Shem et l'organisateur réel du mouvement, on voit immédiatement que dans ces textes les idées et les conceptions anciennes, qui ont fait leur apparition en temps utile, ont perdu leur raideur et ont reçu une nouvelle infusion de vie, en traversant le courant vigoureux d'un esprit vraiment mystique. Même cette vulgarisation du vocabulaire kabbalistique, toutefois, n'est pas un résultat spécifique du mouvement hassidique, mais une conséquence due à la littérature des livres appelés *Musar* (traités moraux), surtout à ceux qui furent composés pendant le siècle antérieur à l'apparition du Hassidisme. Là, on trouve des œuvres et des pamphlets sur la conduite morale et l'éthique juive qui furent composés pour un public plus vaste. J'ai dit précédemment que, depuis la période de Safed, cette sorte de littérature avait été, en grande partie, écrite par des hommes qui étaient sous l'influence kabbalistique et dont les écrits propagèrent les doctrines et les valeurs particulières au Kabbalisme. Puisque les hassidim ont puisé beaucoup plus à ces livres qu'à la littérature métaphysique et théosophique du Kabbalisme, l'analyse des doctrines hassidiques ne doit pas les omettre. Malheureusement, aucune tentative sérieuse n'a encore été faite pour établir la véritable relation entre les

éléments traditionnels et les nouveaux éléments dans la pensée hassidique ; la seule que je connaisse [27] a échoué complètement. En l'absence d'un travail érudit compétent sur la question, on est réduit à des généralisations dangereuses, à partir d'opinions plus ou moins vagues et parfois d'aperçus rapides de la situation. L'impression qu'on éprouve apparaît la suivante : aucun élément de la pensée hassidique n'est entièrement nouveau, tandis que l'ensemble s'est en quelque sorte transformé ; plusieurs idées sont plus fortement mises en relief qu'auparavant, et d'autres ont été reléguées à l'arrière-plan. Une attitude constante inspire ces changements et nous devons nous demander en quoi elle consiste.

Si on laisse de côté l'effort isolé, à tendance religieuse, fait par Rabbi Shneur Zalman de Ladi et son école, appelée *Habad*-Hassidisme, le Hassidisme semble n'avoir produit aucune pensée kabbalistique vraiment originale. Cependant, cette tentative intéressante d'arriver à quelque chose, comme à la synthèse d'Isaac Luria et du Maggid de Meseritz, en dépit de ce qu'elle reste isolée, fournit en fait le meilleur point de départ pour notre investigation. Elle donne un nouvel accent à la psychologie, au lieu de la théosophie, ce qui apparaît de la plus haute importance. Pour le dire aussi brièvement que possible, le trait distinctif de la nouvelle école réside dans le fait que les secrets du divin royaume sont présentés sous la forme d'une psychologie mystique. C'est en descendant dans les profondeurs de soi-même que l'homme parcourt toutes les dimensions du monde ; dans son propre être, il enlève les barrières qui séparent une sphère de l'autre [28] ; dans son propre être, enfin, il transcende les limites de son existence naturelle et à la fin de sa course, sans faire, pour ainsi dire, un seul pas au-delà de lui-même, il découvre que Dieu est « tout en tout » et qu'il n'y a « rien excepté Lui ». À cause de chacune des étapes sans limites du monde

théosophique correspondant à un état donné de l'âme, réel ou en puissance, mais de toute façon capable d'être ressenti et perçu, le Kabbalisme devient un instrument d'analyse psychologique et de connaissance de soi, instrument dont la précision est très souvent assez étonnante. Ce qui donne aux écrits de l'école *Habad* leur trait distinctif, c'est ce mélange frappant d'une adoration enthousiaste de Dieu et d'une interprétation panthéiste, ou plutôt acosmique de l'univers d'une part, avec un intérêt intense pour l'esprit humain et ses tendances d'autre part.

On retrouve, en effet, cette attitude dans tout le mouvement hassidique ; toutefois, la majorité de ses partisans rejettent le mode d'intoxication religieuse particulière aux mystiques *Habad*, dont les vues théoriques frappent les hassidim comme étant un peu trop scolastiques et pas naturelles. On peut alors dire ceci : dans le mouvement hassidique, le Kabbalisme n'apparaît plus sous une forme théosophique, ou, pour être plus exact, la théosophie avec toutes ses théories compliquées, si elle n'est pas entièrement abandonnée, n'est plus du moins le centre de la conscience religieuse. Là où elle continue à jouer un rôle prédominant, par exemple dans l'école de Rabbi Zevi Hirsh de Zydaczow (mort en 1830), elle est due à quelque élément attardé de l'ancienne Kabbale à l'intérieur des limites du Hassidisme. Ce qui est réellement devenu important, c'est l'orientation de la vie personnelle, sa mystique. Le Hassidisme est une mystique pratique au plus haut point. Presque toutes les idées kabbalistiques sont maintenant placées en rapport avec les valeurs particulières à la vie individuelle et celles qui ne le sont pas demeurent vides et inefficaces. Un accent particulier a été mis sur les idées et les concepts de la relation de l'individu avec Dieu. Tout cela est centré autour du concept de ce que les kabbalistes appellent *Devekuth*, dont j'ai essayé d'expliquer le sens dans les conférences précédentes.

Les termes relativement peu nombreux d'expressions religieuses qui remontent au Hassidisme, tels que *Hithlahavuth*, « enthousiasme », ou « extase » et *Hithazkuth*, « effort personnel », sont en connexion avec cette sphère.

Il y a beaucoup de vérité dans la remarque de Buber, faite dans le premier de ses livres hassidiques, selon laquelle le Hassidisme représente « le Kabbalisme devenu Éthique » ; mais il a fallu un élément plus profond pour faire du Hassidisme ce qu'il a été. Le Kabbalisme éthique peut aussi se trouver dans la littérature à tendance morale et missionnaire du Lurianisme déjà mentionnée ; cependant, ce serait trop élargir le sens de ce terme que d'appeler hassidique cette littérature. Ce qui a donné au Hassidisme sa note particulière, ce fut essentiellement la fondation d'une communauté religieuse qui s'appuie sur un paradoxe commun à l'histoire de tels mouvements, comme l'a montré la sociologie de groupements religieux. En résumé, l'originalité du Hassidisme réside en ce que les mystiques qui ont atteint leur but spirituel, c'est-à-dire, dans le langage kabbalistique, qui ont découvert le mystère du vrai *Devekuth*, se sont tournés vers le peuple avec leur connaissance mystique, et leur « Kabbalisme devenu Éthique » ; au lieu de garder comme un mystère la plus personnelle de toutes leurs expériences, ils entreprennent d'enseigner son contenu secret à tous les hommes de bonne volonté.

Rien n'est plus loin de la vérité que de regarder le Zaddikisme, c'est-à-dire l'autorité religieuse illimitée d'un individu dans une communauté de croyants, comme étranger à la nature du Hassidisme, et de souligner que la distinction doit être maintenue entre le « pur » Hassidisme du Baal Shem et le Zaddikisme « dépravé » de ses partisans. Ce vrai Hassidisme n'a jamais existé, car il n'aurait pu influencer que quelques personnes. Il convient d'affirmer que le développement postérieur du Zaddikisme était déjà implicite à l'origine

même du mouvement hassidique. Quand le mystique a senti le besoin de perpétuer son expérience personnelle et solitaire dans la vie d'une communauté, il s'est adressé à elle, non dans son langage mais dans celui de la communauté ; un nouveau facteur alors a fait son apparition autour duquel le mouvement mystique, en tant que phénomène social, pouvait et devait, en fait, se cristalliser. Le croyant n'a plus besoin de la Kabbale ; il a transformé ses mystères en la réalité, à l'aide de certains traits que le saint, ou *zaddik*, dont il s'est efforcé de suivre l'exemple, a placés au centre de sa relation avec Dieu. Chacun, ainsi que l'exige la doctrine, doit essayer d'incarner une certaine qualité éthique. Des attributs comme la piété, le dévouement, l'amour, la dévotion, l'humilité, la clémence, la confiance, même la grandeur et la maîtrise deviennent, de cette façon, totalement réels et efficaces du point de vue social. Déjà dans la littérature juive médiévale, nous l'avons vu dans la troisième conférence, la pratique radicale ou extrême d'une bonne action, ou *Mitswa*, est mentionnée comme caractéristique de l'idée de *Hassiduth*. Le hassid moderne s'est montré digne de son nom. Certaines valeurs religieuses ont été poussées si loin et sont devenues les symboles de tant d'ardeur et de piété que leur réalisation a suffi pour produire l'expérience mystique du *Devekuth*.

Tout cela a exigé dès le début, et surtout durant la période plus créatrice et plus forte du mouvement, l'existence du *zaddik* ou saint comme la preuve réelle de la possibilité de vivre conformément à l'idéal. Toute l'énergie et la subtilité de sentiment et de pensée, qui, dans le cas du kabbaliste orthodoxe, pénétrait dans les mystères théosophiques, ont été employées pour rechercher la véritable substance des conceptions éthico-religieuses et leur glorification mystique. La vraie originalité de la pensée hassidique se trouve là et nulle part ailleurs. Comme les moralistes mystiques, les hassidim ont trouvé une voie à l'organisation sociale. De

nouveau, nous voyons l'ancien paradoxe de la solitude et de la communion. Celui qui a atteint le plus haut degré de solitude spirituelle, qui est capable d'être seul avec Dieu, est le véritable centre de la communauté, parce qu'il est parvenu au stade où la vraie communion devient possible. Le Hassidisme a produit une richesse de formules frappantes et originales de ce paradoxe, formules qui portent la marque d'une extrême sincérité, mais qui, avec le déclin du mouvement, voilèrent aussi trop facilement les virtualités les plus mauvaises d'une existence sainte. Vivre parmi les hommes ordinaires et cependant être seul avec Dieu, parler le langage profane et toutefois puiser la force de vivre de la source même de l'existence, de « la racine la plus élevée » de l'âme [29], c'est un paradoxe que seul le mystique dévot est capable de réaliser dans sa vie et qui le fait devenir le centre de la communauté des hommes.

La personnalité prend la place de la doctrine. La figure du Zaddik ou du Saint. La Tora vivante. La fonction sociale du Saint comme centre de la communauté des hommes

En résumé : les points suivants sont importants pour caractériser le mouvement hassidique :

1° L'explosion d'un enthousiasme religieux original dans un mouvement revivaliste qui a tiré du peuple sa force ;

2° La relation du véritable voyant qui devient un chef populaire et le centre de la communauté, avec les croyants dont la vie est centrée sur sa personnalité religieuse. Cette relation paradoxale a causé la croissance du Zaddikisme ;

3° L'idéologie mystique du mouvement est dérivée de l'héritage kabbalistique, mais ses idées se vulgarisèrent avec une tendance inévitable vers l'inexactitude terminologique ;

4° La contribution originale du Hassidisme à la pensée religieuse est liée à son interprétation des valeurs de l'existence personnelle et individuelle. Les idées générales deviennent des valeurs éthiques individuelles.

Tout le développement est centré autour de la personnalité du saint hassidique ; c'est là quelque chose d'entièrement nouveau. La *personnalité* prend la place de la *doctrine* ; ce qui est perdu en rationalité par ce changement est gagné en efficacité. Les opinions particulières à l'individu supérieur sont moins importantes que son caractère, et le véritable enseignement, la connaissance de la Tora, n'occupe plus la place la plus élevée dans l'échelle des valeurs religieuses. On raconte cette histoire d'un saint fameux qui s'exprimait ainsi : « Je ne suis pas allé au “Maggid” de Meseritz pour apprendre de lui la Tora, mais pour le regarder lier les lacets de ses chaussures[30]. » Cette phrase quelque peu étonnante, qui ne doit pas naturellement être prise littéralement, jette du moins quelque lumière sur l'irrationalité complète des valeurs religieuses qui s'établit avec le culte de la grande personnalité religieuse. Le nouvel idéal du chef religieux, le *zaddik*, diffère de l'idéal traditionnel du judaïsme rabbinique, le *Talmid Hakham* ou celui qui étudie la Tora, principalement en ce que lui-même « est devenu la Tora ». Ce n'est plus sa connaissance mais sa vie qui donne une valeur religieuse à sa personnalité. Il est l'incarnation vivante de la Tora. Inévitablement, la conception mystique originale des profondeurs sans fond à l'intérieur de la Tora fut bientôt transférée à la personnalité du saint ; en conséquence, il apparut rapidement que les divers groupes des hassidim manifestaient des caractères différents selon le type particulier du saint dont ils recherchaient la direction. Il est assez difficile d'établir un type commun. Dans le développement du Hassidisme, les opposés extrêmes ont trouvé leur

place, et les différences entre les juifs polonais, lituaniens, galiciens et de la Russie du Sud se sont reflétées dans la personnalité de saints autour desquels ils s'étaient groupés ; cela ne signifie point que le *zaddik* se soit toujours parfaitement unifié avec son entourage.

Le résultat de toutes ces tendances émotives illimitées fut, d'une façon assez paradoxale, un retour à la rationalité. De tels paradoxes ne sont pas rares. Il arrive que la poussée en est si grande que l'émotion se retourne contre elle-même. Il y eut soudain une atmosphère opposée. Les zaddikim comme Rabbi Mendel de Kotzk, le plus important parmi ce groupe et, pour parler d'une façon générale, l'une des personnalités les plus remarquables de l'histoire religieuse juive, non pas un « saint », mais un véritable chef spirituel, commencèrent à s'élever contre le sentimentalisme extravagant produit par le culte de l'émotion religieuse, notamment parmi les juifs de Pologne. Une discipline rationnelle stricte devint soudain une sorte de fétiche. Le Rabbi de Kotzk n'avait aucune sympathie pour la communauté hassidique dont il portait le joug avec la plus grande répugnance. Il haïssait le sentimentalisme. En réponse à une question posée sur le chemin de l'homme vers Dieu, on lui prête cette réponse franche et laconique, empruntée au langage de l'Écriture (Nombres, XXXI, 53) : « Les hommes de l'armée gardèrent le butin, *chacun pour lui-même* [31]. »

Après un intervalle de cent ans, durant lequel le Hassidisme dans son ensemble, mise à part la figure solitaire de Rabbi Shneur Zalman de Ladi, se développa indépendamment de la tradition rabbinique, il se produisit une renaissance de l'enseignement rabbinique, principalement sous l'influence du Rabbi de Kotzk. On trouve des zaddikim qui écrivent des réponses rabbiniques et des travaux de « Pilpul », c'est-à-dire une casuistique qui coupe les cheveux en quatre. Mais si importants que soient sans doute ces

aspects du Hassidisme postérieur, ils représentent certainement une déviation à partir de ce qui est nouveau et original dans le Hassidisme. Ici, cette sorte d'enseignement fut sans conséquence. Tout était mystère, toutefois pas exactement mystère au sens kabbalistique, car comparé avec la note particulière du sentimentalisme hassidique, même le mystère kabbalistique a un caractère rationnel. Maintenant il est devenu plus personnel et dans cette transformation il a acquis une nouvelle intensité. Le miracle est que le Hassidisme ne soit pas davantage entré en conflit avec le judaïsme orthodoxe ; et cependant, tout semblait préparer une lutte mortelle. La personnalité du *zaddik*, son interprétation par les écrivains hassidiques, leur insistance sur son autorité religieuse suprême, son élévation au rang de source d'inspiration canonique, d'instrument de révélation, tout se heurta à l'autorité religieuse reconnue du judaïsme rabbinique.

Un tel conflit se manifesta avec une grande véhémence dans beaucoup de localités. Le « Gaon » Elie de Vilna, chef principal des juifs lituaniens et représentant notoire de l'enseignement rabbinique le plus haut, mêlé d'un Kabbalisme strictement théiste et orthodoxe, prit la tête, en 1772, d'une persécution organisée contre le nouveau mouvement. Les orthodoxes ne furent pas rebutés par les procédés qu'on employa dans cette lutte. Pas plus tard qu'en 1800, des adversaires fanatiques du Hassidisme essayèrent d'amener le gouvernement russe à entrer en action contre lui. L'histoire de ces persécutions organisées et de la défense hassidique contre elles a été complètement décrite par Siméon Dubnow. Il n'y a pas de doute que les hassidim nourrissaient le sentiment de leur supériorité morale sur leurs contemporains, sentiment qui a trouvé son expression dans les écrits de plusieurs auteurs hassidiques fameux. On pourrait facilement faire une collection des épigrammes

hassidiques qui dévoilent un esprit pas très éloigné de celui du Sabbatianisme. Le *zaddik* hassidique, aussi, est contraint, à l'occasion, de descendre à un plan plus bas et même dangereux afin de rassembler les parcelles de lumière éparpillées, car « chaque descente du *zaddik* signifie une élévation de la lumière divine [32] ». Et cependant le Hassidisme ne prit pas le chemin du Sabbatianisme. Ses chefs se tenaient beaucoup trop près de la vie de la communauté pour succomber au danger du sectarisme. Les occasions ne manquaient pas. Toutefois, ces hommes dont les aspirations jetaient assez souvent plus de lumière sur la nature paradoxale de la conscience mystique que personne ne l'avait fait avant eux devinrent – paradoxe suprême ! – les défenseurs de la croyance simple et pure de l'homme ordinaire, et cette simplicité fut même glorifiée par eux comme la valeur religieuse la plus haute. Une intelligence aussi profonde que celle de Rabbi Nahman de Brazlav, homme dont la terminologie kabbalistique cache une sensibilité presque hypermoderne aux problèmes, a employé toute son énergie dans le but de défendre la plus simple de toutes les croyances.

Or, depuis le commencement, le Baal Schem, le fondateur du Hassidisme, et ses compagnons furent soucieux de rester en contact avec la vie de la communauté ; et à cette union, ils assignaient une valeur spéciale. Le paradoxe qu'ils avaient à défendre, celui du mystique dans la communauté des hommes, était d'une nature différente de celui dont se servirent les sabbatiens et qui donnait inévitablement une allure destructrice à leur conduite : le salut au moyen de la trahison. Les plus grands saints du Hassidisme, Baal Shem lui-même, Levi Isaac de Berdiczew, Jacob Isaac le « voyant » de Lublin, Moïse Leib de Sassov et d'autres, furent aussi ses figures les plus populaires. Ceux-ci aimaient les juifs et leur glorification mystique de cet amour, loin de diminuer, ne fit plutôt

qu'augmenter son influence effective du point de vue social. Il n'est pas surprenant, le contraire le serait plutôt, que ces hommes aient fait tout ce qui était en leur pouvoir pour éviter un conflit avec un judaïsme qu'ils voulaient réformer du dedans, et là où c'était inévitable, ils en ont émoussé le tranchant. Du moins, en ce qui concerne le judaïsme, le Hassidisme en fait a résolu le problème d'établir une relation étroite entre le pneumatique d'une part, c'est-à-dire l'homme qui se sent inspiré dans tous ses actes par une puissance transcendantale, le Pneuma ou l'Esprit, et d'autre part la communauté religieuse ; or une tension inévitable entre le pneumatique et la communauté a contribué à enrichir la vie religieuse de cette communauté au lieu de la détruire. Cette possession de facultés supérieures, cette présence du caractère pneumatique, comme dans le Zaddikisme postérieur après l'action du feu sacré, sont simplement la contrepartie de cet achèvement positif du Hassidisme. Si le *zaddik* typique avait été un sectateur ou un ermite et non ce qu'il a été en réalité, à savoir le centre de la communauté, une telle institution n'aurait jamais pu croître, en sauvegardant comme elle le fit, une forme distincte de vie religieuse, même si l'esprit l'avait quittée, ou pis encore, fût devenu commercialisé.

Sous ce rapport, il faut se souvenir que le Hassidisme classique ne fut pas le produit de l'une ou l'autre théorie, ni même d'une doctrine kabbalistique, mais d'une expérience religieuse directe, spontanée. Étant donné que les hommes qui ont vécu cette expérience étaient pour la plupart des hommes simples et ingénus, la forme sous laquelle ils exprimèrent leurs idées et leurs sentiments paraissait en quelque sorte primitive, comparée à l'ancienne Kabbale qui reflétait un peu de l'ambiguïté compliquée de son sujet. C'est pourquoi, jamais auparavant, nous ne trouvons une teinte plus nettement panthéiste dans l'expression des pensées des premiers auteurs

hassidiques. Probablement sous l'influence de ce fait, Salomon Schechter a défini la doctrine de l'immanence de Dieu en toutes choses non seulement comme la racine même et le cœur du Hassidisme, mais sa marque distinctive [33]. Il est permis d'en douter ; nous l'avons montré dans plusieurs des conférences précédentes, la même doctrine s'est trouvée exposée longtemps auparavant par quelques-uns des grands mystiques juifs et plusieurs kabbalistes. À mon avis, ce n'est pas la doctrine qui est nouvelle, mais plutôt l'enthousiasme primitif avec lequel elle a été exposée et la joie vraiment panthéiste produite par la croyance que Dieu « entoure toutes choses et pénètre en tout ». C'est ce qui choqua si profondément le *Gaon* de Vilna qui, néanmoins, fut un ardent kabbaliste lui-même. Les hassidim, de leur côté, l'accusèrent d'avoir mal compris la doctrine du *Tsimtsum* et d'être arrivé, par une interprétation littérale déplacée, à l'idée fausse d'une transcendance absolue de Dieu, d'un réel abîme entre Dieu et la création [34]. Pour le hassid, du moins durant la première période du mouvement, le *Tsimtsum* est beaucoup plus un symbole de notre être naturel qu'il n'a de réelle existence en Dieu ; en d'autres termes, il n'est aucunement réel. Un rayon de l'essence divine est présent et perceptible partout et à chaque moment.

Peu à peu, il est vrai, avec la croissance et la diffusion du mouvement et dans la mesure où il se détacha du voisinage de la Podolie et rallia des esprits plus cultivés et plus subtils, l'ancien radicalisme commença à s'affaiblir. On chercha des compromis et progressivement le Hassidisme apprit à parler une langue qui ne choqua plus les orthodoxes. D'ailleurs, pour les hassidim, c'était un lieu commun que la Tora soit la loi du peuple juif et la loi cosmique de l'univers ; ils n'ont jamais transgressé, par leurs actions, les limites du judaïsme orthodoxe, du moins en principe. Des hérésies apparentes, tels le rejet d'heures fixées pour la prière et d'autres

préceptes semblables qui jaillirent de l'enthousiasme sans contrainte des zaddikim, se heurtèrent à certains passages des codes de la loi religieuse ; mais elles n'aboutirent pas à un conflit réel entre la « Tora du cœur* » et la Tora écrite. Le fait est que le Hassidisme présente un curieux mélange de conservatisme et d'innovation. Son attitude envers la tradition est plutôt dialectique. Ainsi, quand on demandait à un grand zaddik pourquoi il ne suivait pas l'exemple de son maître en vivant à sa manière, il répondait : « Au contraire, je suis son exemple, car je le quitte comme il a quitté son maître. » L'habitude de rompre avec la tradition a produit des paradoxes aussi curieux.

Mystique et magie dans le Hassidisme. L'histoire hassidique

Nous devons considérer enfin un autre point. C'est la relation étroite entre la mystique et la magie à travers l'histoire du mouvement hassidique. Il semble que la personnalité d'Israël Baal Shem ait été créée seulement dans le but de mettre de la confusion dans les théories modernes de la mystique. Israël Baal Shem est un mystique dont les aspirations authentiques ne permettent aucun doute sur la nature mystique de son expérience religieuse ; ses premiers partisans et ceux qui vinrent ensuite ont résolument pris le même chemin. Cependant, il est aussi un véritable « Baal Shem », c'est-à-dire un maître du grand Nom de Dieu, un maître du Kabbalisme pratique, un magicien. Sa confiance inébranlable dans le pouvoir des saints Noms franchit l'abîme dans sa conscience entre la prétention du magicien d'opérer des miracles avec ses amulettes ou au moyen d'autres pratiques

---

* Il s'agit de la Tora orale. *(N.d.T.)*

magiques, et l'enthousiasme mystique qui ne cherche aucun autre objet que Dieu. À la fin de la longue histoire de la mystique juive, ces deux tendances ont été intimement mêlées comme elles le furent au commencement, et dans de nombreux états intermédiaires de son développement.

La renaissance d'une nouvelle mythologie dans le monde du Hassidisme sur laquelle l'attention s'est trouvée attirée plusieurs fois, surtout par Martin Buber, doit le degré de son intensité au lien des facultés magiques et mystiques en ses héros. En résumé, c'est ce mythe qui représente la plus grande expression créatrice du Hassidisme. À la place de la recherche théorique, ou du moins à côté d'elle, se trouve l'histoire hassidique. On raconta des légendes, souvent de leur vivant, sur la conduite des grands zaddikim, les porteurs de ce quelque chose d'irrationnel que leur genre de vie a exprimé. La vulgarité et la profondeur, des idées traditionnelles ou empruntées et une véritable originalité se trouvent indissolublement mêlées dans cette richesse surabondante d'histoires qui jouent un rôle important dans la vie sociale des hassidim. Raconter l'histoire des actions des saints est devenu une nouvelle valeur religieuse, la célébration d'un rite religieux [35]. Plusieurs grands zaddikim, et principalement Rabbi Israël de Rishin, fondateur de la dynastie hassidique de la Galicie orientale, ont mis l'essentiel de leurs idées dans de telles anecdotes. Leur Tora a pris la forme d'une source inépuisable de récits. Rien n'a la forme d'une théorie, tout est devenu histoire. Et peut-être aussi puis-je me permettre de clore ces conférences en vous racontant une anecdote dont le sujet, si vous le voulez, est l'histoire même du Hassidisme. Je vous la répète comme je l'ai entendu dire par ce grand romancier et conteur hébreu, S.J. Agnon [36] :

Quand le Baal Shem avait une tâche difficile devant lui, il allait à une certaine place dans les bois, allumait

un feu et méditait en prière, et ce qu'il avait décidé d'accomplir fut fait. Quand, une génération plus tard, le « Maggid » de Meseritz se trouva en face de la même tâche, il alla à la même place dans les bois et dit : Nous ne pouvons plus allumer le feu, mais nous pouvons encore dire les prières – et ce qu'il désirait faire devint la réalité. De nouveau une génération plus tard, Rabbi Moshe Leib de Sassov eut à accomplir cette même tâche. Et lui aussi alla dans les bois et dit : Nous ne pouvons plus allumer un feu et nous ne connaissons plus les méditations secrètes qui appartiennent à la prière, mais nous savons la place dans les bois où cela s'est passé, ce doit être suffisant ; et ce fut suffisant. Mais quand une autre génération fut passée et que Rabbi Israël de Rishin, invité à accomplir la même tâche, s'assit sur son fauteuil doré dans son château, il dit : Nous ne pouvons plus allumer le feu, nous ne pouvons plus dire les prières, nous ne savons plus la place, mais nous pouvons raconter l'histoire comment cela s'est fait. Et, ajoute le conteur, l'histoire qu'il raconta eut le même effet que les actions des trois autres.

On peut dire si l'on veut que cette petite anecdote profonde symbolise le déclin d'un grand mouvement. Il convient aussi d'ajouter qu'elle reflète la transformation de toutes ses valeurs, une transformation si profonde qu'à la fin tout ce qui restait du mystère fut l'histoire. C'est la position dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, ou celle de la mystique juive elle-même. L'anecdote n'est pas finie, la mystique n'est pas encore passée dans le domaine de l'histoire et la vie secrète qu'elle contient peut se manifester demain en vous et en moi. Nous ne pouvons pas dire sous quels aspects ce courant invisible de la mystique juive apparaîtra à la surface. Mais je suis venu ici vous parler des principaux courants de la mystique juive, tels que nous les connaissons ; parler du courant mystique qui, dans le grand cataclysme qui trouble

maintenant le peuple juif plus profondément que dans toute l'histoire de l'Exil, peut encore avoir une destinée en réserve pour nous. Je crois qu'un tel courant existe, mais c'est la tâche des prophètes d'en parler et non des professeurs.

NOTES*

Abréviations

EJ = Encyclopaedia Judaica.
HUCA = Hebrew Union College Annual.
JKR = Jewish Quaterly Review.
JE = Jewish Encyclopedia.
JThS = Jewish Theological Seminary.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
REJ = Revue des études juives.
RM = Raya Mehemna.

CHAPITRE PREMIER
Caractères généraux de la mystique juive

1. A. E. Waite, « The Secret Doctrine in Israel » (London, 1913). Ce livre est incorporé dans la dernière œuvre de l'auteur, The Holy Kabbalah (1930).

2. Philosophie der Geschichte oder über die Tradition, 4 vol. (Münster, 1827-1855). Ce livre a paru sous l'anonymat. Sur la philosophie de l'auteur *cf.* Carl Frankenstein, Molitors metaphysische Geschichtsphilosophie (1928).

---

* Les traductions de l'hébreu sont composées en italique.

3. Dans ma « Bibliographia Kabbalistica » (1927), p. 94, j'ai dressé la liste des écrits de Constant sur le Kabbalisme. Eliphas Levi est le nom judaïsé des noms chrétiens Alphonse Louis. Il est inutile de parler des écrits « Kabbalistiques » de Crowley dans ses livres qu'il s'est plu de qualifier de « Magiques », et dans son journal, The Equinox.

4. Rufus Jones, « Studies in Mystical Religion » (1909), p. XV de l'Introduction.

5. Je dois cette citation à la Summa Theologiae de S. Thomas, dans le petit livre d'Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik (1921), p. 37.

6. Levi Isaac, le « Rabbi » de Berditchev, dans son ouvrage *Keduchat Levi* à la fin de la section *Pekudé* écrit :

Il y a ceux qui adorent Dieu par la raison humaine et d'autres qui contemplent le Néant (Ain) si l'on peut s'exprimer ainsi, or cela est impossible par la raison humaine sinon par l'aide de Dieu... Quand un homme arrive à contempler le Néant (Ain), sa raison humaine s'anéantit ; ensuite quand l'homme revient (de cette contemplation) vers la raison ainsi restaurée, elle est remplie du flux (divin).

7. Molitor, « Philosophie der Geschichte », vol. II (1834), p. 56.

8. *Maareketh Ha-Elohuth*, attribué quelquefois à Perez de Barcelone, Mantoue, 1558, fol. 82 b : *Il faut que tu saches que de l'En Sof que nous avons mentionné, on ne trouve aucune allusion ni dans la Tora, ni dans les Prophètes, ni dans les Hagiographes, ni dans les paroles de nos sages. Il n'y a que les maîtres de l'adoration qui en ont fait une certaine allusion.* Dans la terminologie de cet auteur, les mystiques sont mentionnés comme « les maîtres de l'adoration ».

9. Les termes : *la Racine des Racines, la Grande Réalité, l'Unité indifférenciée* (ou *l'Indifférenciation de l'Unité*) se trouvent en particulier dans les écrits de ces kabbalistes du XIII[e] siècle en Espagne qui présentent une tendance marquée vers le néoplatonisme.

10. En hébreu *ce que la pensée ne conçoit pas* a la résonance du terme néoplatonicien ἀπατάληπτος. On trouve cette expression à la place du terme *En-Sof*, dans le commentaire d'Isaac sur le « Livre de la Création » et dans les écrits de ses disciples.

11. Cette expression *profondeurs du Néant* est une métaphore en faveur chez les kabbalistes du XIIIe siècle, *cf.* mes remarques dans Gaster Anniversary Volume (1936), p. 505.

12. *Cf.* Philon, « De vita contemplativa », éd. Conybeare, p. 119.

13. *Cf.* l'éloquente dissertation de Martin Buber sur ce point dans l'introduction à son anthologie, « Ekstatische Konfessionen » (1909).

14. Voir la première et la dernière partie du chapitre IV.

15. Simon Ginzburg, *Rabbi Moche Hayim Luzzatto et ses contemporains* [en hébreu] (Tel-Aviv, 1937).

16. J. Bernhart dans un article, « Zur Soziologie der Mystik », dans Süddeutsche Monatshefte, vol. XXVI (1928), p. 27.

17. Le grand ouvrage de Rabbi Kook, intitulé *Oroth Ha-Kodech (Les Lumières de la sainteté)*, dont les deux premiers volumes ont été publiés à Jérusalem en 1938 d'après les papiers laissés par l'auteur, est une véritable *theologia mystica* du judaïsme qui se distingue également par son originalité et par la richesse de la pensée de son auteur. C'est le dernier exemple de pensée kabbalistique féconde que je connaisse.

18. Une bibliographie de la littérature mystique juive est encore un *pium desiderium* des recherches kabbalistiques. Ma « Bibliographia Kabbalistica » (1927) ne donne que la liste des travaux savants sur le sujet de la mystique juive, non les textes eux-mêmes.

19. Charles Bennett, « A Philosophical Study of Mysticism » (1931), p. 31.

20. E. R. Dodds, dans son commentaire sur « Proclus Elements of Theology » (1933), p. 219.

21. Cette thèse est élaborée particulièrement par Meir ibn Gabbai dans *Avodath Ha-Kodech (Le Saint Service)*, IIIe partie (écrit en 1531). L'idée que la Kabbale représentait la tradition perdue de l'état primitif de l'humanité était familière aussi aux « kabbalistes chrétiens » des XVe et XVIe siècles tels que Pic de La Mirandole et Jean Reuchlin.

22. *Il faut que vous sachiez en effet que ces philosophes dont vous vantez tant la sagesse ont leur tête à l'endroit où se*

trouvent nos pieds, cité par Isaac d'Acre, *cf. Tarbiz*, vol. V (1934), p. 318.

23. J'ai développé ce point dans mon article, Zur Frage der Enstehung der Kabbala, qui parut dans Korrespondenzblatt der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1928, p. 4-26. Voir aussi Julius Guttmann, « Die Philosophie des Judentums » (1933), p. 238.

24. David ben Abraham Ha-Laban, *Massoreth Habrith (La tradition de l'Alliance)* (écrit vers 1300), dans les Collections d'anciens manuscrits publiés par *la Société Mekitze Nirdamim* ; nouvelle série, vol. I (1936), p. 31. Denys le pseudo-Aréopagite emploie exactement les mêmes images (indiqué par Inge, « The Philosophy of Plotinus », vol. II, p. 112) et par Jean Scot Erigène, dans son *De divisione naturae*, liber III, 19-23.

25. Friedrich Creuzer, « Symbolik und Mythologie der alten Völker ». Seconde édition, première partie (1816), p. 70.

26. Alex. Altmann, « Was ist jüdische Theologie ? » (Francfort-sur-le-Main, 1933), p. 15.

27. Cette analyse se trouve dans la troisième partie du « Guide des Égarés ». Sur son importance dans l'histoire de la religion, *cf.* Julius Guttmann, « John Spencers Erklärung der biblischen Gesetze in ihrer Beziehung zu Maimonides », dans Festschrift af Professor David Simonsen (Copenhague, 1923), p. 258-276.

28. Depuis les débuts de l'école kabbalistique de Gérone (vers 1230), les écrits kabbalistiques sont pleins de telles interprétations mystiques des *Taame Ha-Mitswoth (Les Raisons des Préceptes)*. Spécialement Ezra ben Salomon et Jacob ben Sheshet ; le véritable auteur du *Sepher-Haemuna Uehabitahon (Le Livre de la Foi et de l'Abandon)* qui a été attribué plus tard à Nahmanide ont été les premiers à s'étendre considérablement sur de telles questions.

29. Samson Raphael Hirsch, « Neunzehn Briefe über Judentum ». Quatrième édition (1911), p. 101.

30. *Gen. Rabba*, éd. Theodor, p. 68. Cette conception des mondes primitifs se rencontre aussi dans le « gnosticisme orthodoxe » de certains Pères de l'Église, tels que Clément d'Alexandrie et Origène, toutefois avec cette différence

que, pour eux, ces mondes n'étaient pas des étapes simplement corrompues, mais nécessaires dans le grand processus cosmique.

31. À cette catégorie appartiennent les prières groupées sous le titre *Tephilath Ha-Yihud* (La prière de l'Unification) qui sont attribuées au Rabbi Nehunia ben Hakana et Rabban Gamaliel mais dont le style enthousiaste est celui des néoplatoniciens kabbalistes. *Cf.* aussi la grande prière de Jacob ben Jacob Hacohen de Ségovie (Castille, vers 1265) publiée par moi dans *Madae Ha-Yahaduth* (Science juive), vol. II (1927), p. 220-226.

32. *Likkute Tephiloth Lenora Tehilloth (Recueil de prières au Redoutable, digne de louanges)*, imprimé d'abord à Brazlav, 1822.

33. Zohar II, 63 b et III, 69 b ; *cf.* aussi Joseph Gikatila, *Chaaré Ora (Les Portes de la Lumière)* (Offenbach, 1715), f. 40 b ff.

34. *Cf.* H. G. Enelow, « Kawwana, the Struggle for Inwardness in Judaism » dans Studies in Jewish Literature, éditées en hommage au professeur K. Köhler (1913), p. 82-107, et mon propre exposé « Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala », dans MGWJ, vol. 78 (1934), p. 492-518.

35. Voir mon article « Buch Bahir », dans EJ, vol. III, col. 969-979.

36. H. Cohen, « Ethik des reinen Willens », seconde édition (1907), p. 452.

37. *Cf.* les études de Jacob Lauterbach : « The Ritual for the Kapparot-Ceremony », dans Jewish Studies in Memory of George A. Kohut (1935), p. 413-422 ; Tashlik, « A Study in Jewish Ceremonies », dans Hebrew Union College Annual, vol. XI (1936, p. 207-340.

38. Le seul cas d'une femme, Hannah Rachel « la vierge de Ludomir », qui devint le chef spirituel ou le Zaddik d'une communauté hassidique (au milieu du XIX[e] siècle), ne constitue pas une évidence convaincante du contraire. *Cf.* sur elle S. A. Horodezky, « Leaders of Hasidism » (1928), p. 113 *sq.*

CHAPITRE II

La Mystique de la Merkaba et de la Gnose

1. *Igereth Rav Cherira (L'épître du Gaon Sherira)*, éd. B. M. Lewin, p. 109-110, Graetz, vol. V, p. 235.

2. A. Neubauer dans REJ, vol. XXIII (1893), p. 256-264 ; D. Kaufmann, « Gesammelte Sehriften », vol. III (1915), p. 5-11. Dans le texte le plus ancien que nous ayons trouvé, il est écrit : *Un excellent homme du pays de Bagdad... son nom est Aaron, un maître en doctrine, qui éloigne la colère de Dieu des descendants des défunts de Hébron (les patriarches). Il est comme les armées du roi Adiriron.*

3. Le véritable Ismaël était encore un enfant au moment de la destruction du temple, et c'est son père Elisha qu'il décrit lui-même comme Grand Prêtre (*Tosephta Halla*, I, 10). Selon toute apparence, il s'agissait primitivement de décrire le fils. Le Talmud babylonien en deux endroits donne une référence mystique à Ismaël. Tout préjugé mis à part, il n'y a aucune raison de suivre Zunz et Bacher (Aggada der Tannaiten, vol. I, p. 267 *sq.*) en affirmant que ces passages sont des interpolations gaoniques subséquentes. Le fait que les textes primitifs des Hekhaloth emploient déjà cette légende d'Ismaël, sans se donner la peine de la présenter, prouve que c'était alors dès cette époque une tradition établie. Cette transformation d'Ismaël en Grand Prêtre et à la fois en mystique semble, de même, avoir fait partie de la tradition talmudique déjà au IIIe et au IVe siècle. Dans *Berakhoth* 7 a, on fait dire à cet Ismaël déjà légendaire : « Je suis entré une fois dans le Saint des Saints pour brûler l'encens. Alors il m'arriva de voir Akhtariel Yah, le Seigneur des Armées, assis sur un trône élevé et sublime, et il me parla ainsi : Ismaël, mon fils, donnez-moi votre louange (ou bénédiction). » Tandis que les traités des Hekhaloth semblent voir Akhtariel sur le trône de la Merkaba, Ismaël a une vision de lui dans le saint des saints au Temple. L'addition de *Yah Yahwe Tsebaoth* est parfaitement conforme avec l'usage traditionnel des Grandes Hekhaloth. Là encore, nous lisons *Zaharriel Yahwe le Dieu d'Israël* (chapitre III, 2) ou *T'TsCh le Dieu d'Israël* (chapitre I, 1, selon les mss). Les archontes aussi, en plus de

leurs noms angéliques, portent le nom *YHWH* « par le nom de leur Roi » ; *cf.* Odeberg, p. 29, dans le commentaire de l'Énoch hébreu, chap. x. Plus loin, *Berakhoth* 51a relate trois choses qu'Ismaël a entendues du « Prince de la Divine Face », Suriel – et non de Metatron, comme des additions gaoniques postérieures le prétendent. À une date antérieure, Ismaël était déjà considéré comme le « type du martyr » (Bacher, *loc. cit.*). Cela peut expliquer son aspect de visionnaire apocalyptique dans plusieurs apocalypses qui font partie du cercle des Hekhaloth. Sa position réelle comme disciple de Rabbi Nehunia ben Hakana qui se bornait cependant à la Halakha prit une portée mystique parmi les membres de ce cercle. De la même façon, son attitude d'opposition envers Akiba dans les discussions halakhiques reçut alors une auréole mystique dans les traités des Hekhaloth.

4. Voir Sh. Spiegel, dans Journal of Biblical Literature, vol. LIV, part. III (1935), p. 164-35.

5. Selon S. Liebermann, *Midreche Teman (Les midrachim de Yemen)* (1940), p. 16 ; cela était déjà affirmé par Origène au IIIe siècle dans sa préface au Cantique de Salomon.

6. Pour ce texte particulièrement important, voir G. 11. Box, son Introduction et sa traduction : The Apocalypse of Abraham, Londres (1919).

7. Baldensperger, « Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums », p. 68.

8. Ainsi il est dit dans le Midrach Mishle au Prov., XX, 2 : *Tout ce qu'il a créé dans son univers, il l'a fixé à son trône.* Certainement des correspondances telles que celle entre le Trône et la Création jouent un grand rôle dans les Midrachim plus mystiques. Le parallèle entre le Monde et l'Homme (macrocosme et microcosme), ou entre le Tabernacle et le Monde en sont des exemples. Le motif du microcosme est exprimé très clairement dans le passage sur les *Aboth de-Rabbi Nathan*, chapitre 31, où il est dit : *Tout ce que le Saint, béni soit-il, créa sur la terre, il le créa aussi dans l'homme.* La conception du. Tabernacle comme un parallèle à la création, telle qu'on la trouve dans le *Midrach Tadche*,

chapitre II, semble appartenir au dernier Midrach et être venu du Sud de la France.

9. Les éléments sur la mystique du Trône d'après les pseudépigraphies et les Midrachim (mais non d'après les écrits de l'école de la Merkaba) se trouvent dans Strack et Billerbeck, « Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash », vol. I (1922), p. 974-978.

10. Voir Ph. Bloch dans « Festschrift für Jakob Guttmann » (1915), p. 113-123. Une analyse des noms – qui n'ont pas été expliqués par Bloch – du roi romain et de sa femme dans l'apocalypse qui forment la seconde grande partie des « Grandes Hekhaloth » – révèle un détail curieux : si on les lit comme des cryptogrammes, selon l'alphabet *Aleph-Tav, Beth-Shin*, c'est-à-dire si l'on substitue à chaque lettre celle qui lui correspond en comptant à rebours à partir de la fin de l'alphabet, on obtient des mots qui, bien que déformés, se révèlent clairement comme des noms germaniques par leurs syllabes finales -ich et -ut. Et en fait on trouve aussi des cryptogrammes de mots maladroitement formés dans les autres manuscrits de ce texte. Voir aussi le texte de cette apocalypse provenant d'un manuscrit analogue dans *Emek Ha-Melekh* de Naphtali Elhanan Bacharach (1648), f. 39 c ff.

11. Un matériel important et encore inédit sur le sujet de la mystique de la Merkaba se trouve essentiellement dans les manuscrits hébreux de la bibliothèque Bodléienne, Oxford, n° 1531 ; British Museum, 752 ; Munich Bibliothèque royale, 22 et 40 ; JThS, New York, 828.

12. 3 Énoch, ou The Hebrew Book of Énoch, édité et traduit par Hugo Odeberg, 1928. Malheureusement le texte correct doit être rétabli à l'aide d'un appareil critique, car l'édition est basée sur un manuscrit particulièrement mauvais. Toutefois, le commentaire très élaboré est d'une grande valeur dans son ensemble.

13. Les « Grandes Hekhaloth » ont été éditées comme *Hekhaloth Rabbati* dans Beth Ha-Midrach III de Jellinek (1855), p. 83-108, et d'après un manuscrit différent comme *Pirke Hekhaloth* par S. A. Wertheimer, Jérusalem (1889). Les deux textes sont extrêmement mauvais. Je suis en train de préparer une nouvelle édition en me basant sur les mss et les textes imprimés qui me sont accessibles. Les « Petites

Hehkaloth », *Hekhaloth Zutarti*, se trouvent, comme Jellinek l'a déjà fait savoir (dans sa préface à *Beth Ha-Midrach*, IV, 44) dans le manuscrit hébreu 1531 de la Bodléienne à Oxford, fol. 38 a-46 a. Certaines parties ont été imprimées, sans être identifiées comme telles, tirées d'un manuscrit de la collection Musajoff de Jérusalem, dans la compilation *Merkaba Chlema*, Jérusalem (1922), fol. 6 a-8 b. Ici encore, le texte est très mauvais mais peut être corrigé d'après les manuscrits. Odeberg (Introduction, p. 104) donne par erreur le nom de « Petites Hekhaloth » à un passage qui n'a rien à faire avec elles, mais qui, comme le texte précédent, se trouvait dans la compilation *Merkaba Chlema*, et appartient au « Mystère de Sandalphon », tiré d'un livre appelé *Merkaba Rabba*.

14. Dans les « Petites Hekhaloth », Énoch-Metatron n'est pas mentionné du tout ; dans les « Grandes Hekhaloth », il n'est mentionné qu'une seule fois, et non pas dans l'un des morceaux les plus anciens. Le fait est que le système de ces traités ne lui donne aucune place. Dans le livre d'Énoch (chap. X), il y a une tentative tardive et en quelque sorte artificielle de lui trouver une place à l'entrée du septième palais, afin d'établir un lien avec les anciens traités. Ces premiers traités contiennent une grande quantité de documents d'une ancienneté plus authentique et d'une originalité quelque peu bizarre, beaucoup plus que le livre d'Énoch qui est plus conventionnel à la fois par son sujet et son style. Leurs références à la tradition de Metatron (pour les détails voir plus loin) ne sont pas la source des passages talmudiques correspondants, comme Odeberg semble l'avoir pensé, mais plutôt le contraire. La manière selon laquelle est transformée dans les traités la légende de Metatron en tant qu'écrivain céleste, aussi bien la Haggada sur Aher dans *Hagiga* et la position de Metatron comme maître au Paradis des enfants morts prématurément (*Aboda Zara* 3b), montre clairement qu'ils appartiennent à une phase de développement bien postérieure.

15. Il est vrai qu'ici, aussi, des additions ont été faites au début et à la fin de la partie principale du texte ancien, de sorte que son style ancien et très caractéristique s'est trouvé altéré. L'araméen du texte est ancien et originel, c'est le

dialecte babylonien. Le héros est Akiba tandis que les « Grandes Hekhaloth » donnent plutôt la prééminence à Ismaël.

16. *J. Hagiga*, II, 1 : *Tosephta* au même passage. *Exposer la doctrine concernant la gloire de notre père céleste* est employé comme synonyme de *exposer la doctrine concernant la structure du char* [char divin, *cf.* Ézéchiel. I], expression employée dans *Hagiga* 4 b. *Kavod* comme terme théosophique pour celui qui trône sur la Merkaba est général dans les sources rabbiniques du IIe siècle, voir les remarques de Senior Sachs sur ce sujet dans *Kerem Hemed*, VII, 275, et Michael Sachs dans *Ha-Tehiya*, 1, 22 f. L'emploi de phrases comme *il prend garde à la gloire de son Maître* (*Michna*, *Hagiga*, II, 1) ; *il porte la gloire* (*Siphra*, *Levit.* 1,1 *pass.* 12), ; *se glorifier de la gloire de l'Éternel* (*Talm. Jésus. Hagiga*, II, 2) sont la preuve d'une terminologie tout à fait définie.

17. *Hagiga* 15 b : *Laissez ce vieillard. Il est digne de faire usage de ma gloire.* Le verbe *faire usage* dans tout l'ensemble de cette littérature est un terme fixé pour entreprendre des pratiques théurgiques. *Se servir de la couronne* est expliqué déjà dans les *Aboth de-Rabbi Nathan* comme signifiant « faire usage magique du nom de Dieu YHWH ».

18. D'abord employée dans la *Tosephta Megilla*, IV, éd. Zuckermandel, p. 228. Dans *Megilla* 24 b, le ms. de Munich porte déjà : *Beaucoup de gens ont visé à la Merkaba et ne l'ont jamais vue.* Dans les traités des Hekhaloth, on fait toujours mention de la *vision de la Merkaba.* Au lieu de *Gloire*, on trouve souvent le terme *Majesté.*

19. À l'origine, probablement dans l'*Aggadath Chir Ha-Chirim*, éd. Schechter, p. 13 : *Il lui fit voir les demeures d'en haut.*

20. Mon attention a été attirée sur ce passage (*Midrach Tanhuma*, éd. Buber, I, 71 a : *Il vit le Saint, béni soit-il, et les demeures de la Merkaba* par Saul Liebermann. D'une apparence encore plus ancienne, est le texte d'une Haggada sur Siméon ben Azai, collaborateur d'Akiba dans les études sur la Merkaba, dont le plus ancien texte se trouve dans Levit. Rabba Par. XVI, 4. Ici on lui demande : *Ils lui ont dit : peut-être t'occupes-tu des demeures de la Merkaba.* Il faut en effet

l'entendre ainsi et non pas la formule altérée : *les arrangements de la Merkaba* ; la forme que nous adoptons provient non seulement du parallèle dans *Chir Ha-Chirim Rabba*, I, 10, mais, selon Lieberman, de bons manuscrits du Levit. Rabba examinés par lui.

21. Ms. Oxford, 1531, f. 39 b, *Merkaba Chlema* f. 6b : *Rabbi Akiba* dit : *Au moment où je suis monté à la Merkaba, j'ai marqué les passages du ciel plus que les passages de ma maison... Au moment où je suis monté à la Merkaba, une voix céleste se fit entendre d'en dessous du trône de la gloire.*

22. Les noms des archontes que l'on doit connaître dans l'ascension (et dont le dernier est mentionné le premier !) diffèrent selon le chap. XXII (éd. Jellinek, III, 99) de ceux qu'on doit connaître dans la descente.

23. Cette interprétation donnée par Bloch, Ginzberg et Abelson, je regrette de dire que je ne la partage pas. Nulle part dans tous les textes, il n'y a la moindre suggestion que le visionnaire entre lui-même dans la Merkaba, comme dans un char. Il est vrai que, durant l'ascension du sixième au septième palais, il y a une description très vivante de la façon dont le voyageur céleste passe les gardiens des portes sur un « char rayonnant », sur son chemin vers la plus haute sphère, mais ce « char » n'a aucun rapport avec la Merkaba. De plus le verbe *yarad* n'est pas employé dans ce contexte.

24. À mon avis, on ne peut absolument pas douter de l'existence d'une Gnose hérétique d'un caractère dualiste et antinomique sur les limites du judaïsme. Sûrement, ces Gnostiques et non les Juifs-chrétiens sont la cible des nombreuses références aux « Minim » (Hérétiques) dans l'ancienne littérature rabbinique sur lesquels depuis la parution du « Gnosticismus und Judenthum » de Graetz (1846) tant de savants ont répandu une profusion de pensées. Je ne me propose pas d'insister sur cette controverse qui est devenue – comme la littérature abondante sur le sujet des Esséniens – un terrain facile pour ceux qui se plaisent dans les hypothèses. Tout lecteur peut se renseigner lui-même dans les œuvres d'auteurs tels que M. Friedländer : Der vorchristliche jüdische Gnosticismus (1898) ; Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu (1905) ; M. Joel : Blicke in die Religionsgeschichte (1880) ;

A. Büchler (dans Judaica, Festschrift für Hermann Cohen, 1912) ; et le même dans MGWJ, vol. 76, 1932, p. 412-456.

25. La preuve la plus remarquable de l'attitude strictement halakhique de l'auteur est la description très détaillée (chap. XVIII des « Grandes Hekhaloth ») des moyens par lesquels les adeptes rappellent leur maître Nehunia ben Hakana de son extase à un état d'esprit normal. De temps à autre, certaines expressions inhabituelles et des manières d'orthographier sont dans le texte manifestement d'origine palestinienne.

26. Cela est confirmé par une réponse du Gaon Cherira, *Otsar-Ha-Geonim pour le traité de Hagiga, partie des Consultations*, p. 12, et par l'une de celles de Hai Gaon dans les *Consultations des Gaonim*, éd. Lyck, n° 31.

27. Ms. Casanatense, 179, f. 109 ; Oxford, 1785, f. 281 ; Brit. Museum, 822, f. 270-273. J'ai trouvé un autre fragment de ce texte dans la Collection Taylor-Schechter, the Geniza, à Cambridge (K, 1, 84).

28. Cela est prouvé par les remarques de F. Boll sur l'histoire de la chiromancie dans la période gréco-romaine, *cf.* Catalogus Codicum Astrologicorum, vol. VII, p. 236-237.

29. Jamblique, De vita Pythagorica, chap. 17.

30. *Cf. Yebamoth* 120a dans une interprétation donnée par Abbayi. Le terme *Hakharath Panim* (Physiognomonie) se présente aussi dans la réponse indiquée dans la note 36. Harkavy a contesté son authenticité (*Zikhron Larichonim*, vol. IV, p. XXVIII, et aussi dans *Ha-Kedem*, vol. III (1912), p. 198). On peut écarter son argumentation. Naturellement il n'a aucune connaissance du fait qu'un fragment de cet ancien Hakharath Panim existe encore.

31. *Cf.* Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (1897), p. 9-58.

32. Particulièrement dans les chap. 15-23 des « Grandes Hekhaloth ».

33. *Cf. Otsar Ha-Geonim pour le traité Hagiga. XIV, 2, partie des Consultations*, p. 14.

34. Dennys, « The Folklore of China », p. 60, cité par Otto Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie (1904) p. 49-50.

35. *Cf. Berakhoth* 34b et *Aboda Zara* 17a.

36. *Cf. Merkaba Chléma*, f. 1b (en bas) : *Pour que je ne sois pas submergé par le feu et la flamme, par le tourbillon et la tempête qui forment ton cortège, ô toi, le Terrible et le Sublime* (dans un fragment d'un livre appelé *Merkaba Rabba*).

37. *Hekhaloth Rabbati*, chap. XVII. Ainsi Celse relate (Origène, Contra Celsum, VII, 40) que les membres de la secte gnostique connue sous le nom d'Ophites étaient forcés d'apprendre laborieusement par cœur les noms des « portiers ».

38. *Alphabet de Rabbi Akiba* dans *Beth Ha-Midrach* de Jellinek, vol. III, p. 25. *Cf.* aussi mes remarques dans Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 1931, p. 171-176.

39. Nous ne possédons pas moins de quatre textes du « Midrash des Dix Martyrs », *Midrach Ele Ezkena* (Je me rappelle ceux-ci) représentant quatre étapes d'une vulgarisation progressive. Graetz, dans un article très savant sur le sujet, a essayé d'établir la thèse complètement erronée que « l'Alphabet de Rabbi Akiba » était la source principale de la littérature des Hekhaloth, *cf.* MGWJ, vol. 8 (1859), p. 67 *sq.*

40. *Hagiga* 15b : *Les anges de service voulaient repousser Rabbi Akiba.*

41. *Hekhaloth Rabbati*, chap. III, 4 : *Le feu qui sort de l'homme qui contemple le dévore.*

42. Ms. Oxford, 1531, f. 45a (en bas), sur la vision du maître de la première porte : *Quand je l'ai aperçu, mes mains furent brûlées et je suis resté debout sans mains ni pieds.*

43. Éd. Box, chap. XVII : « Le feu se rapprocha de nous et nous entoura et une voix était dans le feu... et le haut lieu où nous nous trouvions à un moment donné s'éleva, mais à un autre moment il roula vers le bas. »

44. *Hagiga*, 14b ; *Tosephta*, éd. Zuckermandel p. 234, où manque la formule décisive (la seconde).

45. « Paradis », comme Joel l'a fait remarquer, pourrait être une métaphore talmudique pour Gnose, à cause de l'arbre de la connaissance (Gnosis !) ; *cf.* Manuel Joel, « Blicke in die Religionsgeschichte I » (1880), p. 163.

Origène (Contra Celsum, VI, 33) relate que la secte gnostique des Ophites employait la même métaphore.

46. Joel, *loc. cit.* ; Graetz, « Gnosticismus und Judentum » (1846), p. 94-95, et les interprétations similaires d'autres écrivains. Bacher, Aggada der Tannaiten, vol. I, 2[e] édition, p. 333, bien qu'il accepte cette interprétation, a évidemment deviné sa faiblesse. A. Hœnig, « Die Ophiten » (1889) p. 94, a précisément insisté sur l'absurdité de l'explication, mais sans en offrir une meilleure.

47. Ms. Munich, 22, f. 162b ; on y trouve une élaboration des explications mises en avant dans les *Hekhaloth Zutarti* (déjà indiqué par liai Gaon sous ce rapport) et dans les *Hekhaloth Rabbati*, chap. 19. Voir texte p. 66.

48. M. Ninck, « Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten » (1921), p. 112-117, mentionne plusieurs exemples du fait qu'il était possible dans un état d'extase d'éprouver le sentiment de sombrer sous les eaux ou d'être noyé dans leur tourbillon.

49. *Cf.* Papyri Graecae Magicae, éd., Preisendanz, I (1928), p. 92-96, et Albrecht Dieterich, « Eine Mithraslithurgie », 3[e] éd. (1923).

50. Le premier qui a reconnu l'élément grec dans un passage important des « Grandes Hekhaloth » a été M. Schwab dans l'Introduction à son vocabulaire de l'angélologie (1897), p. 13. Sa lecture et sa traduction de la transcription hébraïque qui était seulement légèrement altérée furent, cependant, tout à fait fantaisistes. « L'ange Dumiel, portier de l'enfer, adresse aux survenants ces paroles : ἀριστην ἡμέρα[ν] ἀρίστην χανάσινον σεμνὸ[ν] εἰρήνη, *aristen vemira isten vekhanphinen tsemeneh erana*. En ce bon jour, à ce squelette vénérable (! !) paix. » Domiel, loin d'être le portier de l'enfer dans les traités des Hekhaloth, est le gardien de l'entrée du sixième palais au septième ciel. La lecture correcte a été donnée et interprétée par mon collègue Johanan Lewy dans *Tarbiz*, vol. XII (1941), p. 164. Domiel dit au Gnostique : ἀρίστην ἡμέραν, ἀρίστην εὐχήν (ou plutôt, si le texte est corrigé comme il faut, τιχην), φῆνον σημειὸν, εἰρήνη. Au lieu de *Tsemenesh* on peut lire *Tsemeion* si l'on fait les changements graphiques opportuns. La phrase maintenant se lit ainsi : « Meilleur jour, meilleure

chance ; montrez-[moi] votre signe [c'est-à-dire le sceau]. Paix ! » Puis, après avoir vu le sceau, Domiel « reçoit [le Gnostique] d'une manière très amicale et s'assied près de lui sur un banc de pierre » (chap. XIX fin). De semblables vestiges de formules grecques se trouvent aussi à cinq autres places dans les *Hekhaloth Rabbati*. Domiel, autre détail très curieux, fut considéré originellement comme le maître des quatre éléments. Au chapitre XVIII, 6, quand il est fait mention pour la première fois de Domiel et du sceau qui doit lui être montré, il est dit : « S'appelle-t-il Domiel ? Son nom n'est-il pas *abir gehiderhim* ? » Cela est interprété par Lewy, très justement à mon avis, comme une transcription légèrement altérée des noms grecs des quatre éléments : ἀήρ, γῆ, ὕδωρ, πῦρ. *Abir* est la transcription commune palestinienne de Avir ἀήρ, comme Saul Liebermann, *Jerusalem Kipeshuto*, 1, p. 221, l'a montré. *Hayam* (la mer) (ainsi dans le ms. du JThS à New York, au lieu de *Yaham* dans l'éd. Jellinek) est une variation de *pur* (πῦρ) facile à expliquer graphiquement.

51. G. H. Box, dans son introduction à « R. H. Charles'Translation of the Ascension of Isaiah » (1919), p. XXII, a très justement insisté sur ceci. Dans 4 Ezra, VII, 90-98, nous trouvons une description des sept « chemins » ou étapes assignés aux âmes après la mort.

52. *Hagiga*, 12b, selon une tradition datant du IIIe siècle de l'ère vulgaire.

53. *Reiyoth Ezechiel*, publié par Jacob Mann dans Hatsofe, *Lehokhmath Israel*, V (1921), p. 256-264. Preisendanz a publié (dans Papyri Graecae Magicae, vol. II (1931), p. 160) l'inscription d'une amulette du Ve siècle qui semble refléter les idées juives. Ici nous trouvons les noms des six cieux et de leurs archontes respectifs.

54. Dans ce livre (qui parut en 1912), Abelson ne prêta aucune attention aux conceptions kabbalistiques de la Chekhina.

55. Odeberg, 3 Énoch, Introduction, p. 106 cite les *Hekhaloth Rabbati* chap. 26 : *Tu demeures dans le cœur de l'homme*. Mais la lecture correcte est : *Tu demeures dans une flamme de feu et d'embrasement*. (Ms. Davdi Kaufmann, 238, à Budapest, et ms. New York. JThS, 828).

56. *Hekhaloth Rabbati*, chap. 14. Dans la *Beraïtha de Maase Berechith*, nous rencontrons quelques tentatives pour donner une description plus serrée de cette « intersection » des sept cieux et des sept terres.

57. *Zoharriël* est tout à fait commun dans les « Grandes Hekhaloth » (altéré en *Zabudiel* et *Zaburiel*). *Akhtariel* se trouve déjà dans *Berakhoth*, 7a. *Adiriron* se présente dans les « Petites Hekhaloth », ms. Munich, 22, f. 163*a*. Leur signification est tout à fait évidente. La formule complète consiste toujours en un nom mystique, plus *YHWH, le Dieu d'Israël.*

58. *Totrassiya* ou *Tetrassiya* est très commun dans les textes des Hekhaloth. Il correspond exactement aux noms comme Αρδαθιάω dans les Papyri Graecae Magicae. Le magicien grec emploie le terme hébreu d'*Arbaath* (quatre), tandis que le mystique juif emploie le terme grec τετράς, à rapprocher de la prédilection pour les formules grecques mentionnées dans la note 50.

59. *Cf. Merkaba Chlema*, 1b, *Les princes de la majesté de la peur et du tremblement.*

60. *Cf.* spécialement les *Hekhaloth Rabbati*, chap. 3-4, 7-10, 24-26, et les prières et les hymnes qui sont imprimées à la fin du *Sepher Raziel*, Amsterdam (1701), f. 37-40. De plus, il y a une grande quantité de documents de ce genre qui n'ont pas été publiés.

61. Rudolph Otto, « The Idea of the Holy », traduit par John W. Harvey (1923), chap. VI.

62. *Cf.* Philipp Bloch dans MGWJ, vol. 37 (1893), p. 259.

63. *Loc. cit.*, p. 306.

64. Eleazar de Worms l'appelle *Le chant des anges* (dans le commentaire de Naftali Treves sur le livre de prières, Thiengen, 1560).

65. *Hekhaloth Rabbati*, chap. 26, altéré en quelques endroits en accord avec les meilleures lectures des mss.

66. Bloch, *loc. cit.*, p. 259.

67. *Hekhaloth Rabbati*, chap. 24.

68. Cela a été prouvé en détail particulièrement par Bloch dans son article sur ce sujet mentionné ci-dessus.

69. *Megilla.* 18a, et *Berakhoth*, 33b.

70. Bloch, *loc. cit.*, p. 262 *sq.* Il a négligé le passage dans *J. Berakoth*, V, à la fin de Halakha 3, *Betita se tut dans la prière des Ophannim*, ce qui, naturellement, n'est pas une addition postérieure, comme Bloch l'a soutenu dans son article, Rom und die Mystiker der Merkaba (Festschrift für J., Guttmann, 1915), p. 113. *Cf.* aussi *Hullin*, 91b, sur la prière des anges appelés *Ophannim*.

71. L'Apocalypse d'Abraham, chap. XVII et XVIII. Le passage cité des Grandes Hekhaloth provient du début du chap. IX ; voir texte, p. 74.

72. Par comparaison, voir les prières dans la « Liturgie de Mithra », et la prière du premier homme au « Père de la Lumière », dans Ch. Baynes, « A Coptic Gnostic Treatise » (1933), p. 26-36.

73. Ainsi par exemple, les mots *Zihion* splendeur, *Sigub* exaltation.

74. *Cf.* le texte dans *Abodath Israel* de Baer, p. 547-552.

75. Moïse Taku dans *Kethav Tamim*, cité par Baer, p. 547, prétend que c'est un faux, fait par les hérétiques.

76. *Beth Ha-Midrach*, vol. III, p. 161-163. Le ms. 828 du JThS à New York considère cette pièce comme faisant partie du texte des *Hekhaloth Rabbati*.

77. Cela n'est pas un verset de la Bible, mais une formule des mystiques de la Merkaba. *Cf. Pirke Hekhaloth*, éd. Wertheimer, chap. 31, où le texte est défectueux mais peut être complété par des citations anciennes de ce passage ; ainsi Naftali Trèves dans son commentaire sur *Barkhu* dans la prière du matin.

78. *Massekheth Hekhaloth*, § 7, dans *Beth Ha-Midrach*, vol. II, 45 ; 3 Énoch, chap. 48 (Odeberg, p. 155). 955 est la valeur numérique du mot *Hachamaïm*, le Mem final représentant le nombre 600. Une autre théorie sur les 390 cieux se trouve dans *Masekheth Derekh Erets*, éd. Higger, p. 294 ; *Arugath Ha-Bosem*, éd. Urbach, p. 212 ; et Azriel, *Peruch Ha-Aggadoth*, éd. Tishbi, p. 46.

79. *Hekhaloth Rabbati*, chap. XVIII, 4 et XXI, 3.

80. *Hekhaloth Zutarti*, ms. Oxford, 1531, f. 45b. Voir texte p. 76.

81. Le titre a souvent été traduit « Mesure de la Hauteur », *Koma* étant employé dans le sens biblique. Cela

est faux. *Koma* est employé ici dans le sens qu'il a dans les textes d'incantation araméenne où il signifie « corps ».

82. *Cf.* Salmon ben Yeruhim dans son *Sepher Milhamoth Adonai* (le Livre des combats de Dieu), éd. Davidson (1939), p. 114-124. La réponse de Maïmonide dans les *Consultations de Maïmonide*, éd. Freimann, p. 343 ; Moïse Taku dans *Otsar-Nehmad*, III, p. 62.

83. Nous avons les textes suivants : 1° dans *Merkaba Chléma*, f. 30a-33b ; 2° *Sepher Raziel* 1701, f. 37a-38b et, avec des lectures variées différentes, dans *Merkaba Chléma*, f. 34a-40a ; 3° ms. Oxford, 1791, f. 58-71, *Sepher Ha-Koma* dans 12 chapitres. Des fragments de celui-ci sont éparpillés aussi dans *Othioth de Rabbi Akiba* et d'autres œuvres de la littérature de la Merkaba.

84. Cette formule est une imitation de la fin du dernier traité du Talmud babylonien, *Nidda*, où il est dit : *Celui qui étudie les lois rabbiniques est assuré de son bonheur éternel.*

85. Yehuda Halevi dans le Kuzari, IV, 3, défend le *Chiur Koma, car il est susceptible de provoquer la peur de Dieu dans les âmes.*

86. Le verset du Psaume CXLV, 5, *Grand est Notre Seigneur et plein de force*, a été interprété : La hauteur de Notre Seigneur est 236, selon la valeur numérique de Verav Koah (plein de force).

87. *Merkaba Chlema*, f. 38a.

88. *Ibid.*, f. 37a.

89. *Cf.* Kropp, « Einleitung in die Koptischen Zaubertexte » (1930), p. 41.

Une sorte de mystique du *Chiur Koma* se trouve aussi dans le Coptic Gnostic Treatise traduit par Charlotte Baynes, p. 42 : les cheveux de sa tête représentent le nombre des mondes cachés, etc.

90. M. Gaster, Das Shiur Komah, dans ses Studies and Texts, vol. II, p. 1330-1353, particulièrement p. 1344. Bien qu'il se soit trompé sur beaucoup de détails, Gaster a reconnu les traits vraiment gnostiques du *Chiur Koma.*

91. Le lien entre les réflexions sur le « corps de la vérité » et l'idée du premier homme dans le système de Marcus est évident.

92. Ms. Oxford, 1531, f. 40b : voir texte p. 79.

93. Pour cette raison, la phrase dans plusieurs textes est ainsi complétée : ... *celui qui connaît... la gloire du Saint, béni soit-il, qui est caché des hommes. Cf.* aussi la même signification de *Cheva* dans *Gen. Rabba*, éd. Theodor, p. 775.

94. *Le corps de la Chekhina dans l'Alphabet de Rabbi Akiba* sur la lettre *Heth. Cf.* aussi les citations dans *Arugath Ha-Bosem*, éd. Urbach (1939), p. 127.

95. MGWJ, vol. VIII, p. 115 *sq.*, et semblablement dans son Histoire des Juifs.

96. « Schahrastani's Religionspartheien und Philosophen-Schulen » traduit par Haarbrücker, vol. I (1 850), p. 116, dans sa notice sur les *Mushabbiha.*

97. Ph. Bloch, « Geschichte der Entwicklung der Kabbala kurz zusammengefasst » (1894), p. 17.

98. « 3 Énoch », éd. Odeberg, chap. VII.

99. *Ibid.*, chap. XV.

100. Ms. Oxford, 1531, f. 137-145 ; 1539, f. 1-21 ; New York, JThS, ms. Maggs, 419, f. 66-70 ; Vaticane, 228, f. 93-103 (le meilleur manuscrit). Ici nous trouvons les idées de I Énoch, à savoir : *a*) Azza et Azael livrèrent les secrets de Dieu à l'homme, *b*) leur chute dans le Tartare (ici les « Montagnes de l'Obscurité »).

101. J'ai été incapable de découvrir une source dans l'ancienne littérature sur la légende grossière courante au Moyen Âge d'Énoch en tant que cordonnier – un Jacob Böhme mythique ! – qui par chacune de ses pointes réunit le monde supérieur au monde inférieur. La légende peut ou ne peut pas être issue des cercles hassidiques dans l'Allemagne du Moyen Âge. Dans un ms. de l'année 1458 (Paris, Bibl. Nat., 786, f. 109b) elle est déjà mentionnée comme *J'ai trouvé écrit.* Odeberg, dans son étude détaillée sur la légende d'Énoch-Metatron dans l'introduction à son 3 Énoch, n'en fait aucune mention. Elle est citée par un grand nombre de kabbalistes du XVIe siècle.

102. Le premier écrivain qui semble avoir soupçonné l'identité de Metatron et de Yahoel est Box (dans son introduction à l'Apocalypse d'Abraham, p. XXV). Il a des vues plus profondes que l'auteur de l'article sur cette Apocalypse dans l'EJ, vol. I, 553.

103. En plus des listes données dans l'édition d'Odeberg au chapitre 48 (et dans sa note p. 174) il faut mentionner la liste imprimée à la fin du *Sepher Beth-Din* d'Abraham Hamoy (Livourne, 1858), f. 196-201.

104. *Sanhedrin*, 38, *Hagiga*, 15 a et *Aboda Zara*, 3 b.

105. Odeberg, « Introduction to 3 Énoch », p. 189, a analysé les références gnostiques au « petit Yao » dans l'œuvre copte Pistis Sophia.

106. Les exemples tirés des premiers textes mystiques par Odeberg, p. 33, pourraient facilement être appuyés par d'autres citations. D'un intérêt particulier sous ce rapport serait une citation d'un texte chrétien du VIII[e] siècle en syriaque que j'ai trouvée dans Bidez et Cumont, « Les Mages hellénisés », II, p. 115. On lit : *Je ne citerai qu'un seul fait : Adonai Katan Soutien d'Adonai Gadol, erreur mensongère, objet de crainte aux enfants d'Israël.* Même l'orthographe pleine *Adonaï* (avec un waw) trouve sa justification dans des passages caractéristiques de la littérature sur les noms de Metatron. *Cf.* aussi J. Mann, « Texts and Studies in Jewish History », II, p. 85 et 88, et la citation de Gruenbaum tirée de Mas'udi dans ZDMG, vol. XXX, p. 272.

107. L'auteur karaïte Kirkisani (du début du X[e] siècle) cite le passage talmudique (certainement *Sanhedrin*, 38) : *Ils disent dans le Talmud que Metatron est Adonaï Katan.* Il est bien possible que le nom *y''y Katan* fut délibérément éliminé des manuscrits talmudiques à cause de sa connotation hérétique.

108. Ms. British Museum, Margoliouth n. 752, f. 45 b : *Yahoel est appelé ainsi, car il fut le maître de notre ancêtre Abraham et lui apprit toute la Tora... Yahoel est l'ange qui appela Moise notre maître pour qu'il montât au ciel. Dans le traité du Sanhedrin, il est écrit : Il dit à Moïse, monte vers Dieu (El YHWH) – il aurait dû dire vers moi, mais il lui dit monte vers l'ange dont le nom est celui de son maître, El YHWH est l'anagramme de Yahoel.*

109. *Cf.* Odeberg, p. 125-142 : Origine du mot « Metatron », et aussi Louis Ginzberg, « Legends of the Jews », vol. V, p. 162.

110. *Cf. Hekhaloth Rabbati*, chap. XXII, et Odeberg dans 3 Énoch, chap. XVII, p. 59.

111. *Massekheth Hekhaloth*, éd. Jellinek dans *Beth Ha-Midrach*, vol. II, p. 40-47.

112. *Midrach Michle*, éd. Buber, f. 34 a ff. Dans plusieurs cas, j'ai corrigé la traduction en accord avec les lectures de la citation qui se trouve dans le ms. du *Peruch Ha-Aggadoth* d'Azriel à la bibliothèque de l'Université hébraïque, f. 29 b. Voir aussi l'énumération des sujets au chap. 13 des *Hekhaloth Rabbati.*

113. Pistis Sophia, chap. 139, dans la traduction allemande de Carl Schmidt (1925). Le terme grec est χαταπετάσματα, tandis que les textes hébreux parlent de *Pargod* (rideau, voile) ou *Pargod chel makom* (Makom présence divine).

114. 3 Énoch, chap. 45 : *Othioth de Rabbi Akiba*, éd. Wertheimer, p. 50 ; citation tirée du *Midrach Abkir* dans *Yalkut Shimoni*, § 173 ; *cf.* aussi Rashi sur *Yebarnoth*, 63 b, et *Baba Metsia*, 59 a.

115. De telles apocalypses sont : chap. 4-6 de *Hushbena de Kitsa* (les calculs du dernier avènement) ; *Hekhaloth Rabbati* ou *Pirke de Rabbi Ismael.* Ms. Enelow Memorial Collection 704 au JThS à New York (= Parme, 541, n° 21, et Oxford, 2257), dont la plus grande partie a été incorporée dans la version des *Hekhaloth Rabbati*, chap. 6-9 du ms. New York, JThS, 828 ; toutes les études sur la figure de Zerubabel ; l'apocalypse de Siméon ben Yohai, etc.

116. *Hekhaloth Rabbati*, chap. XVI.

117. *Midrach Tanhuma*, éd. Buber, V, p. 31.

118. *Cf.* le Midrach dans les *Halakhoth Gedoloth*, éd. Hildesheimer, p. 223, cité par L. Ginzberg, Legends of the Jews, vol. VI, p. 438, et le commentaire de Rashi sur les Cantiques, I, 2. Sur la question des *Raisons de la Tora, Taame Ha-Tora*, *cf. Pesahim*, 119 a, Sanhedrin, 21 b, *Chabbath*, 120 a.

119. *Cf.* l'importante contribution de N. Glatzer, Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten (Berlin, 1932).

120. Il y a plusieurs fragments de *Beraïtha de Maase Berechith* dans : *a*) *Sepher Raziel*, 1701, f. 35 a-36 b ; *b*) sous le titre de *Seder Rabba de Berechith* dans *Bathé Midrachot*, éd. Wertheimer, vol. I, p. 1-31 ; *c*) dans le supplément à *Rav*

Pealim de Chones (1894), p. 47-50 ; d) dans *Ginze Schechter* de L. Ginzberg, vol. I, p. 182-187.

121. *Cf.* Michna *Hagiga*, II, 1, et les Excerpta ex Theodoto de Clément d'Alexandrie éd. Casey (1934), § 78.

122. *Hagiga*, 12 b.

123. *Aboth de-Rabbi Nathan*, chap. 37.

124. Voir la note 35 du premier chapitre. J'ai publié une traduction allemande (Das Buch Bahir) en 1923.

125. Le livre est mentionné par Daniel *Alkumisi*, *cf.* J. Mann, « Texts and Studies in Jewish History », vol. II, p. 76, 79, et par Hai Gaon, *cf. Otsar Ha-Geonim pour le traité Hagiga, la partie des Consultations*, p. 21.

126. Un élève d'Eléazar de Worms cite plusieurs passages du *Sepher Sod Ha-Gadol* (Le Livre du Grand Secret) dans son commentaire sur le *Chiur Koma*, que j'ai découverts dans un ms. de l'Angelica à Rome (Capoue, n 27) et dans d'autres mss (en partie aussi à New York, JThS, 844, f. 100 a-103 a). Un autre fragment de *Sod Ha-Gadol* se trouve dans le ms. de Milan, 57, f. 20, dans un morceau appelé *Sod Ha-Merkaba.*

127. Il existe une vaste littérature sur ce livre, *cf.* mon article « Jezira » dans l'EJ, vol. IX, vol. 104-111, où j'ai donné des notes bibliographiques. Les traductions anglaises et les commentaires de W. Westcott (1893) et de K. Stenring (1923) contiennent quelques passages plutôt fantaisistes.

128. L. Baek a essayé de montrer que le livre de la Création est une adaptation juive de certaines idées fondamentales de Proclus, autant que les livres de Denys le pseudo-Aréopagite sont une adaptation chrétienne, *cf.* MGWJ, vol. 70 (1926), p. 371-376 ; vol. 78 (1934), p. 448-455. Mais son raisonnement n'est pas convaincant, bien que sa thèse semble assez séduisante. Quelques ressemblances tout à fait remarquables entre le Livre de la Création et le premier gnosticisme islamique ont été soulignées par Paul Kraus, « Jabir ibn Hayyan », vol. II (Le Caire, 1942), p. 266-268.

129. De tels mots ou de telles phrases sont *Sephiroth Belima, Gevule alakson* qui n'ont aucun sens en bon hébreu, ou bien l'emploi de Omek dans le sens de *principe, Otioth Yesod* (lettres cardinales) semble limiter la double

signification du mot grec *stoicheia*, signifiant à la fois les éléments [*Yesod*, élément] et les lettres.

130. Il ne manque pas de passages dans l'ancienne Haggada qui insistent sur le lien entre la Création et les lettres de la Tora, autant que sur les puissances secrètes de l'homme. *Cf. Berakhoth* 55 a, *Sanhedrin*, 65 b, *Aboth de-Rabbi Nathan*, chap. 39 (éd. Schechter, p. 116) ; *Midrach Tehillim* éd. Buber 17 a. Le Sepher Yetsira considère les lettres et leurs combinaisons comme des puissances cosmiques – c'est l'hypothèse fondamentale de toute application magique des mots et des noms.

131. La phrase hébraïque *se revêtir du nom* correspond à la tournure syriaque, Odes de Salomon, XXXIX, 7 : *se sont revêtus du nom de Mariama*. Paul, Rom., XIII. 14, dit semblablement : revêts-toi du Seigneur Jésus-Christ. Cela dépasse de beaucoup l'usage correspondant de *Levoch* dans la Bible hébraïque.

132. Ce rite est décrit dans le *Sepher Ha-Malbuch* qui se trouve dans plusieurs manuscrits, par exemple Sassoon. 290, f. 311 f. ; British Museum 752 (*cf.* détails dans le Catalogue de Margoliouth, p. 38). *Cf.* aussi la note 112 du IV[e] chapitre.

133. *Cf.* Hekhaloth Rabbati, chapitres 27-30, et quelques passages très importants du ms. Oxford, 1531.

134. Le livre *Harba de Moshe* a été d'abord publié par Gaster (1896). La plupart de ces livres sont inédits : *Sepher Ha-Yashar Havdala de Rabbi Akiba* (*cf.* note 100) ; *Sepher Hanazim* (Sassoon, 290, p. 302 *sq.*) ; *Chimuche Tora* et *Chimuche Tehilim ; Sepher Tephilath Rav Hamnuna Saba : Hamaaloth Chenitnu Ieadam Harichon (Les qualités données à Adam)* : tous ces derniers se trouvent dans de nombreux manuscrits. Sur *Chimuche Tehilim*, *cf.* M. Grunwald dans « Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde », n° X (1902), p. 81-98, particulièrement, p. 91 *sq.* ; Joshua Trachtenberg, « Jewish Magic and Superstition » (1939), p. 108-113. Une traduction allemande complète de *Chimuche Tehilim* par G. Selig a paru à Berlin en 1788, une traduction anglaise par L. Weber [sur Selig] à Londres (vers 1880 ?).

135. *Cf.* Aptowitzer dans Hebrew Union College Annual, vol. VIII-IX, p. 397 sur *Pesikta Rabbati*, éd. Friedmann, 185 a.

136. Ms. Oxford, 1531, f. 52 a : *Rabbi Ismael dit : j'ai demandé à Rabbi Akiba quelle était la distance d'un pont à un autre. Rabbi Akiba m'a dit : (mesure) la sincérité et la piété dans ton cœur et tu sauras les distances dans le ciel. Et il lui dit :* ... (voir texte, p. 92). *Dieu vivant et subsistant : tu as créé le ciel et la terre ; il n'y a pas d'autre puissance que toi. Ta mémoire est glorifiée par les armées d'en haut, et par les créatures sur la terre. Toi, le Grand Dieu, le Créateur de tout, sublime dans ta grandeur, aimé dans ta force ; les forts te remercient pour ton œuvre vraie et juste. Tu rends la justice dans ton univers et tu me sauveras par la justice de ton nom et je répandrai à l'éternité la bénédiction de ta gloire. Louange à Toi qui es exalté, louange au Sublime dans les demeures de la grandeur.*

137. Jos. Stoffels, « Die Mystische Theologie Makarius des Aegypters » (1908), p. 79. L'âme est représentée comme le Trône de Dieu dans le Kabbalisme espagnol, *cf.* Tikkune Zohar (1558), f. 3 b : *Bienheureux est celui qui abandonne entièrement son âme pour que le nom de YHWH y demeure et qu'il y installe son trône de gloire.*

138. *Gen. Rabba*, éd. Theodor, p. 475, 793, 983.

CHAPITRE III
Le Hassidisme dans l'Allemagne médiévale

1. *Cf.* A. Epstein, *Rabbi Samuel ha-hassid* dans *Hagoren* IV (1903), p. 81-101.

2. *Cf.* M. Güdemann, « Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden im Mittelalter », vol. I (1880), p. 153 *sq.* ; Jekutiel Kamelhar, *Sepher Hassidim Hu-Richonim* (1917) : J. Freimann, *Mevo lesepher Hassidim (Introduction au Sepher Hassidim)* (1924) ; Av. Aptowitzer, *Mevo lesepher Rabenu Eliezer ben Joel Halevi* (Introduction au Sepher Rabenu Eliezer ben Joel Halevi) (1938), p. 343-350, qui fournit aussi quelques nouvelles données intéressantes sur Juda le Hassid.

3. À part les textes mentionnés dans la note précédente, il y a une monographie qui manque plutôt de critique par Israel Kamelhar, *Rabenu Eleazar de Worms (Harokeah)* (1930). Sur l'année de la mort d'Eleazar, *cf.* Aptowitzer, p. 317.

4. *Cf.* Bruell dans Jahrbücher für jüdische Geschichte, vol. IX, p. 23. Kamelhar, p. 54, suggère que R. Senior, qui transmet cette « tradition », était le contemporain de Yehuda à Spire.

5. Il y a trois versions de ces légendes : *a*) une version hébraïque, décrite par Bruell, Jahrbücher, vol. IX (1889), p. 20-45 ; *b*) *Maase Nissim* par Juspa Shamash de Worms (1604-1678) représentant la tradition locale de Worms, publié en Yiddish (Amsterdam, 1696) ; *c*) le *Ma'ase Buch*, Bâle (1602) n° 158-182, *cf.* « Ma'aseh Book » traduit par Moïse Gaster (1934), et Meitlis, « Das Ma'assebuch » (1933).

6. Le *Sepher Hassidim* se trouve dans deux versions, l'une plus courte imprimée un grand nombre de fois, et une plus détaillée publiée (1891) par Wistinetzki. Les citations sont prises à cette dernière, en accord avec la suite des paragraphes.

7. Baer, *Les Tendances religieuses et sociales du Sepher Hassidim* [en hébreu] dans *Zion*, vol. III (1938), p. 1-50. Les objections à ce point de vue soulevées dans la préface d'Urbach à son édition de *Arugath Ha-Bosem* (1939) – qui se trouvent seulement dans quelques-uns des exemplaires – n'ont pas réussi à me convaincre.

8. Cette question fut soulevée d'abord par Güdemann, *op. cit.*, vol. I, qui a consacré trois chapitres (V-VII) de son livre remarquable au *Sepher Hassidim.*

9. Güdemann, *op. cit.*, p. 158.

10. *Cf.* note 2 du chap. II.

11. Publié par A. Neubauer, « Medieval Jewish Chronicles », vol. II, p. 111-132. Une édition critique par B. Klar a paru récemment (Jérusalem, 1945).

12. *Sepher Hakhemoni*, publié par D. Castelli, Florence (1880). Sur Donnolo, *cf.* l'article Cassuto dans EJ, vol. V.

13. *Arugath Ha-Bosem*, éd. E. Urbach, vol. I, Jerusalem (1939).

14. *Cf.* A. Marx dans *Hatsofe*, vol. V, p. 195.

15. Ms. de la Landesbibliothek à Fulda, *cf.* Weinberg dans Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft, vol. XX, p. 283-284.

16. *Cf.* Scholem dans *Tarbiz*, II, p. 244 et 514 ; Assaf dans *Zion*, V, p. 117 et 124. L'identification du « prophète » par Assaf, rapportée dans le document que j'ai cité ci-dessus, avec R. Ezra, se justifie sans aucun doute.

17. *Cf.* Güdemann, *op. cit.*, chap. VII. Une tentative plus récente d'analyser ces éléments a été faite par J. Trachtenberg, dans « Jewish Magic and Superstition » (New York, 1939). Les matériaux de ce travail ont été recueillis principalement dans la littérature des hassidim allemands ou dans celle qui a été influencée par eux.

18. *Cf. Hokhmath Ha-Nephech*, Lemberg (1876), f. 14 c, 17 c, 18 a, 20 c.

19. *Baraïtha de Joseph ben Uziel* et une prière qui lui est attribuée, *cf.* A. Epstein dans *Hahoker*, II (1894), p. 41-48.

20. *Cf.* A. Epstein dans MGWJ, vol. 37 (1893), p. 75-78, et N. Wieder, dans Saadya Studies, éd. E. Rosenthal (Manchester, 1943), p. 256, qui cite un passage d'Eléazar de Worms sur Saadia comme étant *très expert dans les mystères.*

21. *Cf.* A. Marx dans *Hatsofe*, vol. V, p. 198. Les commentaires mystiques composés par ce Rabbi ont été gardés aussi dans le ms. Adler 1161 à New York, JThS, f. 27 a, et (contenu différent) Oxford, 1816 f. 102 b.

22. *Sepher Hassidim*, § 212 et la note de Wistinetzki qui cite le *Voyage du Rabbi Pethahia.* Mais § 630 contient la réponse de Hai Gaon sur l'arrivée du Messie.

23. Dans son article remarquable *Le Hassidisme allemand au Moyen Âge* [en hébreu] qui a paru dans *Hatsephira* (1917), spécialement §§ 10 et 14.

24. *Sepher Hassidim*, 359.

25. *Cf.* §§ 331, 335, 424, 555, 591, 879 – liste qui pourrait être allongée *ad libituni. Le Sepher Hokhmath Ha-Nephech* d'Eléazar abonde en un tel matériel eschatologique.

26. *Cf.* spécialement dans *Sepher Hokhmath Ha-Nephech.*

27. *Sepher Hassidim*, 1056.

28. *Cf.* A. Marx, « *Maamar al Chenath Ha-Geula* » *(Dissertation sur l'année de la rédemption)* dans *Hatsofe*, vol. V, p. 194-202.

29. *Sepher Hokhmath Na-Nephech*, f. 3 c : Le *Sod Ha-Yihud (Le secret de l'Unification)* est mentionné en plus de *Sod Maase Berechith* et *Sod Ha-Merkaba*. Eléazar dit : *Sache : celui qui connaît le mystère de la sagesse de l'âme connaît aussi le mystère de l'Unité divine* (*ibid.*, f. 3 d).

30. Eléazar de Worms dans *Sepher Sodé razaya* imprimé dans le *Sepher Raziel* (1701) f. 7 b, parle du *(secret des préceptes) Sod Ha-Mitswoth* comme de l'un des « trois mystères ». *Cf. Sepher Hassidim*, § 1447 sur les *Raisons de la Tora (Taamé Ha-Tora)*. *Cf.* aussi la note 118 du chapitre II.

31. On peut dire sans crainte qu'au moins la moitié de la littérature du Hassidisme allemand est consacrée à l'exégèse des Saintes Écritures.

32. *Sepher Hokhmath Ha-Nephech*, f. 24 d. Eléazar de Worms fait usage de la *Gematria Doroth* = *Kots Vedardar ; cf.* aussi *Sepher Hassidim*, § 1049.

33. Güdemann, *op. cit.*, p. 175.

34. Cette légende est citée dans *Sepher Emek Ha-Melekh* (Amsterdam, 1648), f. 15 a de la préface, tirée d'un commentaire mystique sur le Psaume CL écrit par Avigdor Kara, écrivain du XIVe siècle qui a combiné le Hassidisme et le Kabbalisme.

35. *Cf.* L. Gulkowitsch, « Die Bildung des Begriffes Hassid, I » (Tartu. 1935) où seul l'usage talmudique du terme est analysé de plus près. *Cf.* aussi la note de Wistinetzki au § 975 du *Sepher Hassidim*.

36. Le gros de l'analyse suivante du *Hassiduth* a été écrit avant que l'article de Baer (note 7) fût publié. Partis de points de départ différents, nous sommes arrivés souvent aux mêmes conclusions. Je désire faire savoir combien je suis redevable à l'analyse de Simhoni, bien que je sois en désaccord avec lui sur plusieurs points importants.

37. Cela est tiré des écrits d'Eléazar dans le commentaire mystique de Menahem Zioni sur la Tora (écrit vers 1460), Crémone (1560), f. 20 c.

38. *Hilkhoth Ha-Kavod* d'Eléazar (publié sous le faux titre *Sode Razaya*), éd. Kamelhar (1936), p. 39.

39. *Sepher Hassidim*, §§ 861, 984, 986.
40. *Ibid.*, §§ 978-980.
41. *Ibid.*, § 975. *Cf.* aussi l'anecdote dans § 860. On pourrait établir peut-être quelque rapport entre ces traits du Hassidisme et le mouvement palestinien plus ancien de *Abelé Tsion*, « les pleureurs de Zion », dont les adhérents sont décrits d'une manière analogue dans la *Pesikta Rabbati*, chap. 34.
42. *Ibid.*, § 976.
43. *Ibid.*, § 119.
44. *Ibid.*, § 977.
45. *Ibid.*, §§ 987, 1979.
46. *Cf.* les passages cités par Wistinetzki dans sa note au § 975.
47. Sur ce point, je suis entièrement d'accord avec les vues de Baer au chapitre IV de son article, et en désaccord avec la critique d'Urbach (*cf.* note 7).
48. *Cf.* Güdemann, *op. cit.*, p. 154.
49. Baer, *loc. cit.*, p. 34 ; *Sepher Hassidim*, § 1005.
50. Baer, p. 12.
51. Je dois cette remarque à l'article de Simhoni. Aptowitzer maintient que Juda écrivit aussi des *Livres sur la loi religieuse* mais il le prouve d'une façon très insuffisante. Les huit pages sur *Shetita* dans un ms. de Paris ne sont pas « un livre », et il n'y a aucune preuve qu'elles contiennent quelque nouveauté du point de vue halakhique.
52. Ces *Hilkhoth Hassiduth* et les *Hilkhoth Techuva*, qui viennent après elles, furent aussi imprimés séparément plusieurs fois.
53. *Cf. Sepher Raziel* (éd. 1701), f. 7b et 9 a.
54. Eléazar de Worms, *Hilkhoth Hassiduth* dans le paragraphe appelé *Chorech Ahava* (La racine de l'Amour).
55. *Cf.* les passages cités par Güdemann, p. 160.
56. *Sepher Emunoth ve-Deoth*, X. 4. Une telle imagerie érotique pour l'amour d'Israël envers Dieu se présente déjà dans un passage célèbre du Talmud, Tr. *Yoma*, f. 54 a.
57. *Cf.* Rodkinsohn, *Toledoth Baalé Chem Tov* (1876), p. 96 du *Keter chem Tov*. Dans l'éd. Podgorze (1898), f. 6 b, le passage est donné sous forme beaucoup plus courte.

58. *Cf. Sepher Raziel*, f. 8 b (du *Sodé Razaya* d'Eléazar) et *Sepher Hassidim*, § 984.

59. A. Jellinek, « Beiträge zur Geschichte der Kabbala », II, p. 45, cite le texte hébreu. Il n'a pas remarqué que le fond de l'histoire est présenté comme une anecdote soufie dans Bakyia ibn Pakuda, *Hovoth Ha-Levavoth* (*Les Devoirs du cœur*), chap. v, 5 (éd. Stern, 1854, f. 74 a, b ; Eckhart, « Sermones », éd. Benz (1937), p. 69, a la même définition de l'égalité de l'âme (être égal avec soi-même) comme la vraie perfection de l'homme quand il peut se mettre à « ne pas être » (*longe fieri*, dans ses sermons allemands : *entwerden*).

60. Ms. Vaticane, 266, f. 736. Dans la traduction tibbonienne de l'œuvre de Saadia (éd. Leipzig, p. 88) ce point n'est pas nettement mis en lumière, car il ne se rapporte pas à *Hassid* mais à *Oved* (Dévot). Le ms. porte : *Le Hassid est celui qui a l'habitude de n'exécuter, toute sa vie durant, qu'un seul commandement et de l'observer toujours ; bien qu'il observe plus ou moins scrupuleusement d'autres commandements, il n'a jamais rétrogradé dans l'observation de ce commandement particulier... Mais celui qui passe tous les jours d'un commandement à l'autre pour le remplir, l'observer et se dévouer à lui n'est pas appelé hassid.*

61. *Le commentaire de Maïmonide aux Sentences des Pères*, chap. 8, 7.

62. *Cf.* Baer, *loc. cit.*, p. 7.

63. *Sepher Hassidim*, § 80. Sur le Hassid dans la maison de tolérance, *cf. Aboth de-Rabbi Nathan*, éd. Schechter, f. 19 a.

64. Tous les textes magiques du XIII[e] et du XIV[e] siècle sont déjà pleins de références à Yehuda le Hassid comme héros magique. *Cf.* aussi *Sepher Emek Ha-Melekh*, f. 142 a, sur ses pouvoirs magiques, cité sous le nom de Nahmanides !

65. *Cf.* mon article « Golem » dans EJ, vol. VII, col. 501-507. Ma théorie a été acceptée et étudiée à fond par B. Rosenfeld, « Die Golemsage » (1934), p. 1-35.

66. Dans l'œuvre volumineuse d'Eléazar, *Sode Razaya* (Les Secrets des Mystères) gardés dans les mss Brit. Mus., 737, Munich, 81, etc., dont la première partie est contenue dans le *Sepher Raziel* (Amsterdam, 1701), f. 7 b-24 a.

67. *Cf.* les textes cités dans mon article mentionné ci-dessus col. 503. Le but de ces cérémonies magiques ressort très clairement d'une recette que j'ai trouvée dans plusieurs mss (Casanatense, 197, f. 85 a : Vaticane, 528, f. 71 b, etc.).

68. Chayim Bloch, auteur de « Le Golem », légendes du Ghetto de Prague, qui a paru aussi dans une traduction anglaise (1925), prétend que son ouvrage est la traduction d'un manuscrit « publié il y a environ trois cents ans ». En fait, le livre a été écrit par un certain Y. Rosenberg vers 1908 et n'est pas un recueil de légendes anciennes mais un roman moderne.

69. *Tur Orah Hoyim*, chap. 113. L'auteur cite cela sous le nom de son frère Yehiel.

70. Sur la Gematria et ses méthodes, *cf.* S. A. Horodezky dans EJ, vol. VII, col. 170-179.

71. *Sod Ha-Tephiloth* par Eléazar de Worms existe encore dans plusieurs manuscrits, par ex. Paris, 772. Une part considérable de cette œuvre a été incorporée, sous la forme de citations, dans le commentaire de Naftali Trêves sur les prières, Thiengen, 1560. Ce livre est une véritable mine des traditions hassidiques. En plus, il y a un grand nombre d'autres écrits sur la mystique de la prière.

72. Güdemann, *op. cit.*, p. 160. L'image de l'échelle se trouve aussi dans le commentaire de Trêves (voir la note précédente), le sigle mystérieux est une marque de cahier (Cahier 16, fol. 1, col. b), en rapport avec la théorie de la *Kawana* mystique.

73. *Cf.* Gross dans MGWJ, vol. 49 (1905), p. 692-700.

74. *Ketav Tamim* dans *Otsar Nehmad*, III (1860), p. 84.

75. *Cheéloth ve-Thechuvoth min Ha-Chamaïm* imprimés plusieurs fois (avec un commentaire, Cracovie, 1895). *Cf.* aussi Steinschneider dans He-bräische Bibliographie, vol. XIV (1874), p. 122-124.

76. Beaucoup de ces recettes sont réunies dans *Lidroch Elohim* d'Abraham Hamoy.

77. Eléazar de Worms dans son *Peruch Ha-Merkaba*, ms. Paris, 850, f. 47b : *Mon maître m'a raconté qu'une fois il était debout dans la synagogue ensemble avec son père et il y avait une bouteille remplie d'huile et d'eau suspendue devant eux.*

Le soleil projetait une lumière sur elle et il en sortait un rayonnement sans pareil. Son père lui dit : Mon fils, fais attention à ce rayonnement, car c'est le même que celui du Hasmal. Dans un ms. sur *Kabbala Maassith* appartenant à feu A. Z. Schwartz, je trouve : *Ses versets furent entendus par Rabbi Shemuël de Spire quand il monta au ciel.*

78. *Cf. H. Tykocinski*, « Die gaonäischen Verordnungen » (1929), p. 100, 174.

79. *Cf.* l'article de Baer, p. 18, et les textes cités par lui.

80. *Cf. Berakhoth*, 56a ; *Roch Ha-Chana*, 16b ; *Sanhedrin*, 37b. Jacob Anatoli a considéré cette forme de pénitence comme non juive, *cf.* la note d'Enelow à son édition de *Menorath Hamaor*, III, p. 116.

81. *Cf. Sepher. Hassidim*, §§ 37-53 ; Eléazar, *Hiikhoth Thechuva* et *Sepher Yore Hataim ;* Israël Nakawa, *Menorath Hamaor*, éd. Enelow, vol. III, p. 113-119. Quelquefois ces « Halakhoth » sur la pénitence sont appelées *Sepher Hakapparoth* (ms. Adler, 900, f. 128-131, JThS).

82. *Sepher Hassidim*, § 1556.

83. *Sepher-Meirath Einaim*, ms. Munich, 17, f. 163 a.

84. *Consultations* de Jacob Weil, n° 12 ; *Consultations* d'Israël Bruna, n° 265.

85. Nous sommes encore en possession de quelques traités remarquables qui représentent un mélange de théologie hassidique et kabbalistique, par ex. dans les mss British Museum, 752, et Adler, 1161, datant pour la plupart du XIII[e] et du XIV[e] siècle.

86. En particulier, il y a une abondance de nouveaux documents sur l'angélologie dans les écrits des hassidim.

87. *Sepher Raziel* (1701), f. 8 b.

88. *Cf. Sepher Hassidim*, § 549, qui pourrait être comparé avec les formules correspondantes dans Bahya ben Asher : *Kad Ha-Kemah* s. v. *Emuna* et s. v. *Hachgaha*. Il cite sous ce rapport la formule poétique : *Plus loin que le ciel des cieux et plus près que ma chair.*

89. *Chaaré Ha-Sod* dans *Kokhabé Itshak*, 27 (1862), p. 9 : *Le créateur plus près de tout que le corps est près de l'âme ; cf.* aussi *Sode Razaya*, éd. Kamelhar, p. 37.

90. Sur le *Chir Ha-Yihud* (imprimé dans chaque *Siddur) cf.* Baer, *Abodath Israël*, p. 133 *sq.* A. Berliner, Der

Einheitsgesang, 1910. Le passage cité dans le texte se trouve sous cette forme dans *Ketav Tamim* de Moïse Taku. *Cf.* *Otsar Nehmad*, III, p. 81. Le commentaire de Yehuda est déjà cité dans une pièce *Sod Ha-Merkaba* datant du XIII[e] siècle, ms. Ambrosienne, 57, f. 19 a/b.

91. Bloch dans MGWJ, vol. 19 (1870), p. 451-54 ; Zunz, « Gesammelte Schriften », vol. III, p. 233 *sq.* ; Berliner, *op. cit.*

92. « De Divisione Naturae », liber V, 8 (Patrol. Latina, vol. 122, c. 876) : « Erit enim Deus omnia in omnibus quando nihil erit nisi solus Deus. » *Cf.* 1 Cor., XV, 28.

93. Ms. British Museum, 752, f. 78 b : voir texte p. 123-124. J'ignore comment la fameuse sentence de Xénophane que Dieu oϐλoς ρξ- ẏint à être connue de l'auteur hassidique. Peut-être l'a-t-il trouvée quelque part dans Saadia.

94. Saadya, « Commentaire sur le Séfer Yesira… publié et traduit par M. Lambert » (1891), p. 19 *sq.*, et le commentaire de Yehuda ben Baizilaï, *Peruch Sepher Yetsira* (1885), p. 340.

95. *Otsar Nehmad*, III, p. 82. Voir texte, p. 124.

96. Berliner, *op. cit.*, p. 8, 14.

97. Cela se trouve dans une explication très intéressante des Sephiroth dans ms. British Museum, 752, f. 41 a. Dieu est appelé *l'âme pour l'âme.* Car – dit l'auteur – *l'âme émane de la lumière première, est attachée au Créateur et s'appelle Intelligence. Donc le Saint, béni soit-il, se trouve dans l'âme. Et c'est cela que veut dire : « Il est dans l'Un ; et qui pourrait le faire changer d'avis : Ce que son âme désire, il l'exécute. » Commentaire : il aurait dû dire : « Il est UN et qui pourrait le faire changer d'avis. Pourquoi « dans l'Un » ? Mais il est l'âme pour l'âme et c'est cela que veut dire : « Car l'Éternel, ton Dieu est à l'intérieur de toi, le Dieu grand et terrible » – à l'intérieur de toi – textuellement, et l'intelligent comprendra.* Cette dernière remarque prouve que l'auteur se rendait pleinement compte de ce qu'impliquait son affirmation !

98. C. Siegfried, « Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments » (1875), p. 223.

99. Les principales sources de cette théosophie sont, à part les livres hassidiques mentionnés ci-dessus, *Chaaré*

Ha-Sod veha-Yihud veha-Emuna d'Eléazar, publié par Jellinek dans *Kokhabé Itshak*, n° 27 (1862), p. 7-15, et son traité *Esser Havaïoth* dans plusieurs mss, par ex. Munich, 285.

100. *Cf.* Aptowitzer, *Mevo lesepher Rabbi Eliezer ben Joel Halevi*, p. 345, qui corrige aussi l'interprétation erronée d'Epstein sur ce sujet dans *Hahoker*, II, p. 38-40. L'enseignement de Saadia sur la *Kavod* a récemment été analysé par Al. Altmann, dans Saadia Studies, éd. Rosenthal (1943), p. 4-25.

Il a montré que pour Saadia cette conception n'est qu'une rationalisation de l'ancien enseignement de la mystique de la Merkaba sur le même sujet, et n'est pas empruntée à des sources islamiques.

101. Eléazar de Worms, *Chaaré Ha-Sod Veha-Yihud*, p. 9.

102. *Cf. Otsar Nehmad*, III, p. 65, et Jacob Freimann, *Mevo lesepher Hassidim*, p. 15-16, 49-56 (une collection de citations).

103. Les termes sont *Kavod Penimi* (Gloire intérieure), *Hilkhoth Malakhim* dans *Sode Razaya*, p. 6, et *Kavod Hahitson* (Gloire extérieure) (*Sepher Hassidim*, § 1543) ; l'identité de *Kavod, Chekhina* et *Rouakh Hakodech* est souvent soulignée, par ex. dans les *Chaaré Ha-Sod* et *Sode Razaya*.

104. *Sode Razaya*, p. 6, emploie l'expression *ils possédaient les connaissances de la Chekhina afin de communier avec la Gloire*. Une telle communion avec la Chekhina aurait choqué beaucoup de maîtres talmudiques ; *cf. Ketuboth*, f. 111 *b*, où l'on pose cette question rhétorique : est-il possible de communier avec la Chekhina ?

105. Eléazar de Worms dans *Chaaré Ha-Sod Veha-Yihud*, p. 9.

106. *Sepher Hahaîm*, ms. Parme De Rossi, 1390, f. 120 b : *Il est appelé Volonté de Dieu, Esprit de Dieu, Gloire de Dieu et Parole de Dieu*. Il est dit de cette *Volonté de Dieu* qu'elle est *inhérente à toutes les créatures*.

107. Le même ms., f. 127 a.

108. *Sepher Raziel*, f. 12 b.

109. *Chaaré Ha-Sod*, p. 9-10.

110. *Sepher Ha-Kavod* ; *Otsar Nehmad*, III, p. 65.

111. *Sepher Hassidim*, § 979.

112. *Arugath Ha-Bosem*, éd. Urbach, p. 201.

113. *Massekheth Hekhaloth*, chap. VII (*Beth Ha-Midrach*, II, p. 45) – mais on n'y fait pas mention de son apparition sur le trône !

114. Sur le Chérubin, *cf.* les passages cités par Epstein dans *Hahoker*, II, p. 38-39, 43-44, et ceux réunis par Naftali Trêves dans son livre de prières, Thiengen, 1560 *(Introduction au « Borkhu »)*, qui ont échappé à Epstein. On trouve beaucoup de documents sur le Chérubin dans les ouvrages d'Elhanan ben Yakar qui forment deux mss du JThS à New York.

115. Donnolo, éd. Castelli, p. 40. *Hokhmath Ha-Nephech*, f. 7 b/c ; *Chaaré Ha-Sod Veha-Yihud*, p. 13.

116. Eléazar de Worms dans *Chaaré Hasod Veha-Yihud*, p. 14.

117. Schreiner dans REJ, vol. 29, p. 207 (sur Malik Al-Sejdulani de Ramla et de Benjamin Nahawendi) ; Schahrastani, trad. Haarbrücker, vol. I, p. 256 ; Kirkisani, trad. Nemoy dans HUCA, VII, p. 386.

118. Poznanski dans REJ, vol. 50 (1905), p. 10-31. Cet article important semble avoir échappé à Nemoy.

119. Epstein, *loc. cit.*

120. *Cf. Chaaré Ha-Sod Veha-Yihud*, p. 14 (au lieu de *Zaharriel*, on lit ici *Hadariel*) ; *Beraitha de Joseph ben Uziel* dans *Hahoker*, II, p. 44 ; Elhanan ben Yakar, *Yesod Ha-Yesodoth*, ms. New York, JThS, 838, f. 104 a.

121. *Cf. Otsar Nehmad*, vol. III, p. 80-81.

122. J'ai découvert ces fragments du livre totalement inconnu dans le ms. Adler 1161 du JThS, New York, f. 70b/171b et 72b/73a (*Texte de Rabbi Shemuel ben Rabbi Kalonymus dans le Sepher Chakud qu'il composa*). Le titre « mystérieux » *Sepher Chakud* signifie, d'après le renseignement que m'a donné S. Liebermann, « Livre de Samuel », *cf. Ketuboth*, 43b. Parlant de la Kavod, Samuel dit, f. 73a : *J'ai constaté que beaucoup de mes maîtres, les savants du Talmud, ne connaissent pas ces mystères, bien moins encore les impurs hérétiques qui n'ont jamais été dans le*

secret des saints. Pourtant il y a des savants hérétiques qui ont une idée vague des mystères, mais ils ne connaissent pas l'essentiel.

123. Ces spéculations se trouvent dans *Chaaré Ha-Sod Veha-Yihud*, p. 13-14, et déjà dans les fragments du *Sepher Chakud* (voir la note précédente).

124. *Baba Bathra*, 25 a.

125. Sodé *Razaya*, éd. Kamelhar, p. 32.

126. *Cf. Chaaré Ha-Sod Veha-Yihud*, p. 13 ; *cf.* aussi MGWJ, vol. 78 (1934), p. 495.

127. Ms. Adler, 1161, f. 71b : *Alleluyah (Glorifiez Dieu) c'est la Chekhina, car les créatures font des louanges à la Chekhina parce qu'elle est créée. Mais à la fin des temps, on glorifiera le Saint, béni soit-il, en personne.* Cela, autant que je sache, est la mention la plus ancienne dans la littérature mystique juive d'une dualité des deux termes *le Saint béni soit-il* et *la Chekhina*. Il semble que cette dualité ait son origine dans la Haggada de basse époque, où nous trouvons dans le Midrach Mishle, éd. Buber, 47a, un passage tel que le suivant : *La Chekhina se dressa devant le Saint béni soit-il et lui dit : Maître de l'Univers*, etc.

128. Epstein dans son article précité dans *Hahoker*, vol. II.

129. *Cf.* mon article sur ce sujet dans MGWJ, 75 (1931), p. 172-190.

130. *Hokhmath Ha-Nephech*, f. 20 a/d et *passim* ; *Arugath Ha-Bosem*, p. 39 ; *Sepher Hassidim*, § 1514.

131. *Cf.* note 114 du chapitre II.

132. *Chaaré Ha-Sod Veha-Yihud*, p. 14.

133. *Sepher Hokhmath Ha-Nephech*, f. 23 b.

134. *Ibid.*, f. 29c.

135. *Ibid.*, f. 28d.

136. *Sodé Razaya*, p. 34.

137. *Hokhmath Ha-Nephech*, f. 20 d.

138. *Ibid*, f. 20 a.

CHAPITRE IV

Abraham Abulafia et la doctrine du Kabbalisme prophétique

1. *Sepher Eshel Abraham*, Fuerth, 1701.
2. *Cf.* mon livre, *Les Songes du sabbatien Rabbi Mardoche Achkenazi* (1938), chap. IV.
3. Publié d'abord en 1831. La meilleure édition de ce livre très intéressant a paru à Varsovie en 1868 sous le titre *Sepher Likkuté Biurim*.
4. Ms. British Museum, 749, f. 10-28 ; Guenzburg 691 (anciennement Coronel 129).
5. Une analyse de l'idée de *Devekuth* et son développement dans le judaïsme est un desideratum. *Cf.* Ibn Ezra sur le Psaume I, 3 ; Nahmanide sur Deuter., XI, 22 et sur Job, XXXI, 7 ; Ezra ben Salomon (publié dans mon livre *Les Manuscrits kabbalistiques*, 1930 p. 197 *sq.*). Ezra cite comme étant une sentence de son maître Isaac l'Aveugle, ceci : *L'essentiel du culte rendu par les intelligents et de ceux qui comprennent et qui méditent sur son Nom est inclus dans cette parole de l'Écriture : « Et à Lui vous vous attachez »*, etc. (*Deut.*, XIII, 5) (Pseudo-Nahmanide sur *Le Cantique des Cantiques*, 1763, f. 8 d).
6. *Cf.* les articles sur le *Devekuth* dans *Sepher Lechon Hassidim* (1876), f. 15, et dans *Sepher Derekh Hassidim* (1876), f. 24 ff.
7. R. Phinéas de Koretz donne une paraphrase en yiddish très révélatrice. Il « traduit » les mots : *Un homme doit s'attacher à Dieu*, ce qui veut dire « doit rentrer en Dieu », *cf. Sepher Likkuté Chochanim* (1876), p. 14.
8. Publié à Berlin, 1922.
9. La description de l'expérience du Grand Prêtre quand il entre dans le Saint des Saints le jour de l'Expiation a un caractère extatique de ce genre ; *cf.* Zohar, III, 67 a et 102 a ; *Zohar Hadach* (1885), f. 19 a et 21 a.
10. *Cf.* la bibliographie.
11. Jellinek, « Philosophie und Kabbala », p. 23.
12. J'ai connaissance de quelques kabbalistes à Jérusalem qui ont copié les manuscrits d'un des livres les plus

difficiles d'Abulafia, non pas dans le but de les vendre mais par amour pour leur travail.

13. Juda Hayat dans la préface de son commentaire *Minhath Yehuda* sur le livre *Maarekheth Ha-Elohuth*, Mantoue, 1558.

14. Moïse Cordovero et Hayim Vital le citent plus d'une fois comme une haute autorité, sans parler des kabbalistes mineurs. Eliézer Eilenburg, kabbaliste allemand (1555), dit du *Imré Chefer* d'Abulafia en prose rythmée : *C'est un livre profond qui va au fond des choses ; celui qui ne croit pas en ce livre est un sot ou un hérétique* (ms. New York, JThS, 891, f. 101 a).

15. Les kabbalistes avaient coutume de citer toutes sortes de variations sur la sentence de Maïmonide (dans *Hilkhoth Yesodi Ha-Tora*, IV, 13) ; *et c'est moi je dis : n'est digne de se promener dans le Verger que celui qui a rempli son ventre de pain et de viande.*

16. Des deux grands kabbalistes du XIII[e] siècle, les frères Jacob et Isaac Hakohen de Soria, nous savons de source sûre *qu'ils n'ont pas atteint le degré de maîtrise dans le Talmud*, *cf.* Tarbiz, vol. III, p. 261.

17. Le récit suivant est basé principalement sur le fragment *Otsar Eden Ganouz* d'Ab. publié par Jellinek dans *Beth Ha-Midrach*, vol. III, p. XL *sq.* de l'introduction. Beaucoup d'autres détails se trouvent dans ses commentaires sur ses propres écrits prophétiques, *cf.* l'analyse de Steinschneider du ms. Munich 285 dans son Catalogue des mss hébreux de Munich (1895), p. 142-146.

18. Koch, « Meister Eckhart und die Jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters », dans Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterlandische Kultur, 1928 (p. 15 du tirage à part).

19. Le commentaire d'Abulafia sur le More se trouve dans deux versions : *a*) *Haie Nephech*, ms. Munich, 408 ; Enelow Memorial Collection 96 du JThS ; *b*) *Sithre Tora* dont on connaît plus de 25 manuscrits. Quelques passages ont été imprimés (anonymement) dans la collection kabbalistique *Likkuté Chikha Vepea* (Ferrare, 1556), f. 23-31.

20. D'après *Otsar Eden Ganouz*, ms. Oxford, 1580, f. 17 a.

21. La liste de ces commentaires est imprimée dans *Beth Ha-Midrach*, vol. III, p. XLII.

22. *Miphteoth Ha-Kabbala*, Paris, 770[1] ; JThS, 835, *cf.* mon article sur l'auteur et le livre dans EJ, III, col. 1105.

23. Voir texte, p. 142.

24. En 1279, il comble d'éloges ces disciples, *cf.* le passage dans *Ginze Hokhmath Ha-Kabbala* de Jellinek, partie allemande, p. 17, note 4. Vers 1282, il se montre assez froid à leur sujet (*Sepher Hahaïm*, ms. Munich, 285, f. 21 b) et en 1285 il dit avec amertume : *ils se sont dévoyés, car c'étaient des garçons sans savoir et je les ai abandonnés* (*Beth Ha-Midrach*, III, p. XLI).

25. *Cf.* MGWJ ; vol. 36 (1887), p. 558.

26. Des fragments de l'un de ces premiers travaux, *Sepher Miphteoth Ra'ayor*, se trouvent dans le ms. Vaticane, 291 ; du livre *Get Hachemoth*, dans le ms. Oxford, 1658.

27. A. H. Silver, « A History of Messianic Speculation in Israel » (1927), p. 146, a été le premier à voir ce rapport.

28. Le récit est publié dans MGWJ, vol. 36, p. 558.

29. *Sepher Ha-Oth*, publié par Jellinek dans Jubelschrift zum 70. Geburtstäge des Prof. H. Graetz (1887), p. 65-85.

30. MGWJ, vol. 36, p. 558. Zinberg, « The History of Jewish Literature », vol. III (1931), p. 52, cite un poème d'un des admirateurs d'Abulafia qui se plaint amèrement de ces persécutions. Salomon ben Adreth l'attaqua pour ses activités en Sicile comme prophète et quasi-Messie (*cf. Consultations de Rachba*, n° 548).

31. *Sepher Ha-Oth*, p. 76.

32. Dans son *Maphteah Ha-Hokhmoth* sur la Genèse, ms. Parme De Rossi, 141, f. 16 b et 28 b.

33. *Ibid.*, f. 16 b : *Il n'y a aucun doute qu'il y a parmi eux des savants qui connaissent ce mystère ; ils eurent des entretiens secrets avec moi à ce sujet, et ils me révélèrent que c'était là leur opinion, sans aucun doute ; je jugeais alors qu'ils faisaient partie des « pieux », parmi les gentils, il ne faut pas faire attention aux paroles des imbéciles de n'importe quelle nation, car la Tora ne fut donnée qu'aux maîtres du savoir.*

34. *Ibid.*, f. 28 b : *À partir de ce jour, il fit le vœu d'accepter de moi tout ce qui concerne les mystères de la Tora ; il se lia d'amitié avec moi et j'ai fixé dans son cœur la flèche du désir*

de connaître Dieu. Il est arrivé à reconnaître que la vérité est dans Moïse et dans sa Tora. Il ne faut pas dire plus de ce gentil.

35. *Cf.* Landauer dans Literaturblatt des Orients, vol. VI (1845), col. 473. Il parle même d'Abulafia comme d'un « chrétien rationaliste » (I), *ibid.*, col. 590. La même fausse interprétation est donnée par S. Bernfeld.

36. *Cf. Sepher Ha-Oth*, p. 71. Les mss de ses livres sont pleins de passages polémiques ; spécialement *Gan Naul*, ms. Munich, 58[4] (partiellement incorporé dans *Sepher Ha-Pelia*, 1784, f. 50-56).

37. *Cf. Sepher Ha-Oth*, p. 71, col. b. Il s'étend sur ces idées « trinitaires », spécialement dans le *Sepher Melits*, employant les termes de *Dieu, Fils de Dieu* et *Saint Esprit* pour les trois aspects de l'intelligence qui sont expliqués par d'autres métaphores dans le passage cité à la note 75. Dans *Sepher Ha-Hechek*, ms. Enelow Memorial Coll. 858, JThS, f. 26 *b*, il dit : *Si quelqu'un te dit que la divinité est trois, dis-lui que c'est un mensonge (Cheker vekazab), car trois (Chelocha) est la Gematria (identité numérique) de Cheker vekazab.*

38. *Cf. Ginze Hokhmath Ha-Kabbala*, la partie hébraïque, p. 19 ; Philosophie u. Kabbala, p. 38. Un des traités d'Ab., *Sepher Matsref Lakesef Vekur Lazahav*, ms. Sassoon 56, est écrit surtout contre *l'opinion erronée d'un de ses disciples qui croyait en les Sephiroth et pensait que nous ne connaissons que l'appellation de chaque Sephira sans avoir aucune représentation de son sens.*

39. *Cf.* son *Inyan Ha-Nebua (Signification de la prophétie)*, un ouvrage très révélateur (tiré de *Haïé Ha-Nephech)* publié par Jellinek dans les Collectanea, suivant son édition du *Sepher Ha-Oth*, p. 86.

40. Ms. Enelow Memorial Coll. JThS, § 702, f. 22 b : *Et il m'appela par mon nom Abraham, Abraham. Et je dis : me voici. Il m'enseigna la vraie voie... Et il me réveilla, comme on réveille un homme de son sommeil, pour composer une œuvre nouvelle, de mon temps rien d'analogue ne fut composé... Et je forçai ma volonté et je mis la main à une chose qui est presque au-dessus de mes moyens, voyant que mes contemporains m'appellent hérétique et mécréant, car*

j'adore Dieu comme il se doit et non pas conformément aux représentations imaginaires du peuple qui marche dans l'obscurité. Parce que celui-ci et ses semblables sont enfoncés dans le gouffre, ils étaient contents de m'enfoncer aussi dans leurs vanités et dans les ténèbres de leurs pratiques. Mais Dieu me préserve de procéder ainsi, car je n'abandonnerai pas les voies de la vérité pour tes voies du mensonge. Sa lettre *Vezoth Liyehuda*, éd. Jellinek dans Auswahl kabbal. Mystik, p. 13-28, est une de ses réfutations à ces attaques personnelles. Ici, il dit d'une façon semblable : *Aucun kabbaliste ne me précéda pour composer des écrits kabbalistiques plus clairs que les miens, d'après les genres de ces deux parties mentionnées ci-dessus : les Sephiroth et les Noms.*

41. *Cf.* le texte imprimé dans « Philosophie und Kabbala », p. 44, auquel doit être ajoutée l'introduction qui se trouve dans mon livre, *Les Manuscrits kabbalistiques*, p. 26.

42. Dans la préface de son *Sepher Ha-Hechek*, ms. Enelow Memorial Coll. (JThS), n° 858, f. 2 b : *Celui qui sait la vérité de la réalité serait plus modeste et plus humble que celui qui ne la connaît pas.*

43. Literaturblatt des Orients, vol. VI, col. 345. S. Bernfeld (dans *Daath Elohim*) et Guenzig ont accepté la théorie de Landauer sans la contrôler.

44. La preuve de l'exactitude de la description qui suit maintenant se trouve dans la traduction placée à la fin de cette conférence et dans les grands manuels systématiques d'Abulafia, surtout *Imré Chefer et Or Hasekhel.*

45. Il mentionne *le fait de détacher les nœuds des sceaux, cf. Ginze Hokhmath Ha-Kabbala*, p. 18 (la phrase se présente plusieurs fois dans ses écrits inédits).

46. *Ibid.*, p. 20.

47. *Samdhi-nirmocana Sutra* ou Sutra détachant les nœuds, éd. Lamotte, Paris, 1935.

48. Ainsi il donne un équivalent du sens de la métaphore *quand j'arrive aux Noms et quand je détache les nœuds des sceaux.*

49. *Sepher Gan Naul*, ms. Munich, 58, f. 324 b. Le texte du passage est imprimé dans le *Sepher Pelia* (1784), f. 52 *d*-53 *a*.

50. « Philosophie und Kabbala », p. 15 : *La science de la combinaison (des lettres) est la science de la logique intérieure supérieure.*

51. *Cf. Imré Chefer*, ms. Munich, 285, f. 75 *b : le mot Othioth provient de la racine Biath et c'est une traduction (araméenne Targum) du mot le monde à venir qu'on a traduit par Alma deathi et on l'a expliqué par le mystère de Olam haothioth (le monde des lettres).*

52. Dans son *Sepher Melits* dans le même ms., il dit : *Chaque lettre est dans la Kabbale un monde en soi.*

53. *Cf. Sepher Ha-Oth*, p. 71 ; Philosophie und Kabbala, p. 20, où il emploie la phrase : *il faut fondre* (!) *toutes les langues dans la langue sainte afin que chaque parole qu'on prononce par la bouche et par les lèvres puisse être considérée comme étant composée des lettres saintes qui sont au nombre de 22.* Dans son *Or Hasekhel*, VII[e] partie, il donne la *Gematria de Shibim Leshonoth* comme égale à *Tseruf Ha-Othioth* (les soixante-dix langues parlées dans le monde = combinaison des lettres).

54. *Haie Olam Haba* (écrit en 1280). Je connais environ 25 manuscrits.

Pour de plus amples détails, *cf.* mon livre *Les Manuscrits kabbalistiques*, p. 24-30.

55. *Or Ha-Sekhel* (écrit en 1285) se trouve dans non moins de 15 mss. J'ai employé le ms. Munich, 92. Déjà Jellinek a justement souligné que c'est là un ouvrage très intéressant, *cf.* Philosophie und Kabbala, p. 39.

56. *Imré Chefer* (écrit en 1291) se trouve aussi dans environ 15 mss. J'ai employé le ms. Munich, 285, *Sepher Ha-Tseruf* dans ms. Paris, Bibl. Nat., 774.

57. *Cf.* par exemple « Philosophie und Kabbala », p. 18-20.

58. Une étude complète de la technique de l'association a été publiée par moi (tirée du *Sepher Sulam Haalia*) dans *Kiriath Sepher*, XXII (1945), p. 161-171.

59. *Ibid.*, p. 44-45, du *Sepher Haie Olam Haba.* J'en ai traduit plusieurs passages en me rapportant aux meilleures lectures du ms. 8° 540 de la bibliothèque de l'Université hébraïque.

60. Ces sept étapes sont décrites par Abulafia dans son *Cheva Nethivoth Ha-Tora*, Philosophie und Kabbala, p. 1-4.

61. *Cf. Manuscrits kabbalistiques*, p. 25.

62. *Ibid.* Dans son *Imré Chefer*, Abulafia dit : *Sache qu'un fleuve de feu sort de lui, et celui qui fait des combinaisons (des lettres) doit prendre garde de porter une crainte révérentielle à son Nom glorieux de peur que le sang ne s'en aille de lui et qu'il soit alors responsable de sa propre perte. Mais si son cœur bat, il reviendra à son état normal, car la clé du Nom est entre ses mains.*

63. *Sepher Eduth*, ms. Munich, 285, f. 37 b : voir texte, p. 154. *Cf.* aussi le passage cité à la note 40.

64. *Sepher Haie Ha-Nephech* imprimé à la fin du *Sepher Ha-Oth*, p. 85.

65. *Sepher Haie Ha-Nephech*, ms. Munich, 408, f. 67 a : *les kabbalistes sont les fils des prophètes et leurs disciples.*

66. Surtout dans ses commentaires sur *More* de Maïmonide.

67. On en trouve des exemples dans *Les Manuscrits kabbalistiques*, p. 27, 29 ; « Philosophie und Kabbala », p. 40-41 ; *Pardes Rimonin* de Moïse Cordovero, chap. XXI, 1 (du *Sepher Ha-Nikud* d'Abulafia).

68. Voir les sources citées dans la note précédente.

69. *Cf.* le passage publié dans mon livre, *Manuscrits kabbalistiques*, p. 27.

70. *Sepher Maphteah Ha-Sephiroth*, ms. de l'Ambrosienne (Milan), 53, f. 157b : *Son intellect a besoin d'un moteur extérieur qui possède par tradition les mystères de la Tora et d'une impulsion intérieure qui lui ouvrirait les portes fermées devant lui des mystères de la vérité des Sephiroth et des Noms. Car la santé de l'intellect est la saisie de l'attribut de la Magnificence de la Tiphereth qui amène la prophétie... La maladie est la privation de tout cela.*

71. *Cf. Imré Chefer*, ms. Munich, 285, f. 90 a : *L'homme qui possède ces qualités est digne de la Kabbale tout entière, telle qu'elle est ; car un tel homme n'aura pas besoin d'un maître qui la lui transmettrait ; ce qui se trouve dans ce livre lui suffirait... S'il trouve tout de même un maître, tant mieux. Sinon il pourrait se contenter de ce qu'il trouvera dans ce livre.*

72. *Sepher Eduth*, ms. Munich, 285, f. 39 b. Abulafia cite sa propre prophétie, à savoir la voix divine qui lui parle, et donne sa propre interprétation. *Lève-toi et redresse la tête de mon Messie – cela veut dire la vie des âmes ; tu l'oindras comme un roi – par la vertu de tous les noms ; « car je l'ai oint roi sur Israël et sur les communautés d'Israël » – Et j'ai appelé son nom Chaddai comme le mien et le sens ésotérique de Chaddai est corporel (gashmi)* (sic !) ; *tu dois comprendre tout le sens et ainsi la suite : « Il est moi et moi je suis lui » et il est impossible de révéler davantage plus explicitement à ce sujet parce qu'il y a équivalence numérique entre corporel (hagashmi) et Messie (Mashiah).*

73. *Sanhedrin*, 38 a : *Son nom est comme celui de son maître.* Les mots *Metatron* et *Chaddai* ont la même valeur numérique 314.

74. *Cf. Manuscrits kabbalistiques*, p. 25 ; *Sepher Ha-Oth*, p. 70-71.

75. *Yediath Ha-Machiah Ve-Hokhmath Ha-Goel*, ms. Munich, 285, f. 26 b. Voir texte, p. 155-156.

76. Cela est en accord avec la théologie de Maimonide et lui est emprunté.

77. *Maphteah Ha-Sephiroth*, ms. de l'Ambrosienne, 53, f. 164 b : *Scrute-la soigneusement parce que tout est en elle, et elle est tout entière en toi, car tu es tout entier en elle.*

78. *Cf. Manuscrits kabbalistiques*, p. 225-230.

79. *Cf.* mon article, « Eine kabbalistische Deutung der Prophetie als Selbstbegegnung », dans MGWJ, vol. 74 (1930), p. 285-290.

80. *Gen. Rabba*, éd. Theodor, p. 256.

81. *Cf.* le texte complet dans l'article cité à la note 79.

82. Cette déclaration se trouve dans le commentaire d'Ibn Ezra sur Daniel, X, 21.

83. Sur la sensation extatique donnée par l'onction, *cf.* la citation d'Abulafia dans Johanan Alemanno, *Sepher Chaa'r Ha-Hechek*, éd. Halberstadt, 31 a : *Manuscrits kabbalistiques*, p. 228. Sur *Machiah Ha-Chem*, *cf.* le passage cité à la note 72.

84. Les termes *Derekh Ha-Chemoth* et *Derekh Ha-Sephiroth* se présentent très souvent, *cf. Guinze Hokhmath Ha-Kabbala*, p. 15, 17.

85. *Sepher Gan Naul*, ms. Munich, 58, f. 322b.
86. *Cf.* le passage cité à la note 38.
87. Les Sephiroth sont *les profondeurs de l'intellect actif (Sekhel hapoel)* dans le passage tiré de *Gan Naul* (note 85). *L'intellect actif est la splendeur de la Chekhina*, ms. Jérusalem, 8^0, 540, f. 13 b.
88. Philosophie und Kabbala, p. 11.
89. *Ibid.*, p. 4.
90. *Cf. Maphteah Ha-Hokhmoth*, ms. Parme De Rossi, 141, f. 19 a. *La Kabbale ne nie pas ce que la science a découvert. Car la différence entre la Kabbale et la science n'est que dans le fait que la Kabbale est communiquée par l'intellect actif sur un plan plus profond que ce qui est communiqué dans la science. Il n'en est pas moins vrai que toutes les deux sont communiquées par Lui. Mais la Kabbale est une communication plus subtile.*
91. Le même ms., f. 12 b ff. : *Après tout, le prophète ne demande de toute la Tora que ce qui peut l'amener à la prophétie. Que lui importe si le monde est éternel ou créé. Son éternité n'ajoute rien à ses qualités et n'enlève rien de son degré (de développement) car ce qui est maintenant a toujours été... Donc ce qui peut le rendre plus parfait est l'étude des noms.*
92. Il a été attaqué pour avoir défendu l'éternité du monde, comme il le relate lui-même dans *Gan Naul*, ms. Munich, 58, f. 327 b. Ailleurs, il suggère une solution personnelle du problème.
93. *Cf.* Jellinek, « Auswahl kabbalistischer Mystik », partie allemande, p. 20 ; Steinschneider dans Hebr. Bibliographie, vol. XIV, p. 8 et p. VII (corrections).
94. *Cf.* « Philosophie und Kabbala », p. 22, 43-44.
95. *Manuscrits kabbalistiques*, p. 30 et le récit de son disciple cité à la p. 166.
96. *Sepher Maphtheah Rayon*, ms. Vatic., 291, f. 29 a, dans un long passage.
97. *Sepher Ner Elohiin*, ms. Munich 10, f. 172 b : *Qu'il ne vienne pas à l'idée (de suivre) l'insanité des commentateurs du Sepher Yetsira pour créer un veau gras. Ceux qui cherchent à le faire ne sont que des veaux eux-mêmes* (*cf. Sanhedrin*, 65 b).

98. *Megillath Setharim* publié dans *Hemda Genuza* d'Edelmann (1856), f. 42-45 ; *cf.* mes remarques sur lui dans *Tarbiz*, vol. VI, n° 3, p. 94.

99. *Berith Menuha*, première édition, Amsterdam, 1648. Dans Ies manuscrits kabbalistiques, il existe encore un grand nombre d'autres travaux de ce genre, dont certains assez intéressants se trouvent dans le très précieux ms. Sassoon, 290.

100. Ces deux livres sont *Even Hashoham*, ms. Jérusalem, 80, 416 (*cf. Manuscrits kabbalistiques*, p. 89-91) et *Sepher Cheerith Yosef*, ins. Vienne, bibliothèque de la Communauté juive, 260 (Schwarz, p. 203-204).

101. *Cf.* le texte publié dans Kirjath Sepher, vol. VII (1930-31), p. 153.

102. *Cf. Manuscrits kabbalistiques*, p. 34, et *Kirjath Sepher*, vol. I, p. 127-139.

103. Mss Jérusalem et Bibliothèque Columbia University, X, 893-Sh 43. Plusieurs pages de l'autobiographie ont été perdues accidentellement et ne sont pas comprises dans ce dernier ms. Les deux autres mss sont Leyde (Warner 24, 2) et Gaster, 954 (maintenant au British Museum).

104. Le texte original a été publié par moi dans *Kirjath Sepher*, I (1924), p. 130-138. À plusieurs endroits, surtout dans la dernière partie, ma traduction suit les lectures du ms. de Leyde qui sont bien meilleures. Quelques passages au début et à la fin n'ont pas été traduits, car ils ne se rapportent pas directement au sujet.

105. En hébreu, *Mehika*. Cela est vraiment le terme sufi *mahw*. Abulafia lui-même fait allusion à cette notion quand il dit, lorsqu'il se réfère au Nom, qu'il est *Hakika cheen lah Mehika*, inscription qui ne s'efface pas – jeu de mots sur une sentence du Talmud concernant les noms qu'on n'a pas le droit d'effacer. *Cf.* son *Sod Ha-Nevua* (après *Sepher Ha-Oth*, p. 86).

106. Cette description donne un tableau exact du contenu effectif de l'ensemble des œuvres d'Abulafia.

107. Ce *nom de 72 lettres* est formé avec des lettres des trois versets d'Exode, XIV, 19-21, dont chacun comprend 72 lettres, *cf.* Blau, Das altjüdische Zauberwesen (1898), p. 139. La plus grande partie du *Sepher Haïé Olam Haba*

d'Abulafia est un guide de méditation sur ces 72 noms dont les parties et les combinaisons sont ici gravées sur un grand nombre de cercles, chacun d'eux servant pour une méditation spéciale.

108. *Kidduchin*, 71 a.

109. Peut-être la traduction correcte devrait-elle être : « Car chaque acquisition dans la Kabbale est seulement un accident en relation avec sa substance, même si, pour nous, elle représente la substance elle-même. » Le texte hébreu porte : *Car il est certain que toute notre acquisition dans cette science est accidentelle par rapport à son essence, bien qu'elle soit la substance par rapport à notre essence.*

110. Cant., II, 4 : *Et sa bannière (qu'il a déployée) sur moi, c'est l'amour.* Le Midrach porte à la façon d'une homélie « son bondissement » comme si Dieu dit « et son bond au-dessus de moi". Le kabbaliste donne à ce « bond » une nouvelle signification.

111. Voir ci-dessus, p. 155, le passage sur la confrontation avec soi-même.

112. Ce degré de méditation mystique et de perception du Divin est mentionné par Moïse ben Nahman dans son Commentaire sur Genèse, XVIII : *La gloire créée dans les anges s'appelle chez les gnostiques Malbuch (vêtement) perçu par les yeux charnels des âmes pures comme celles des pieux et des fils des prophètes et il est interdit de préciser davantage.* Abulafia mentionne cela lui-même plusieurs fois dans ses écrits. Il semble que ceci soit en relation avec le *Sepher Ha-Malbuch. Cf.* note 132 du chap. II.

CHAPITRE V

Le Zohar I : Le livre et son auteur

1. *Cf.* le manuscrit publié par M. J. Guttmann sous le titre *Torath Rabenu Pinhas Mikorets* (Bilgoraj, 1931), 117, p. 26. On attribue au Baal Chem, le fondateur du Hassidisme, la sentence suivante : « Quand j'ouvre le livre du Zohar, je contemple tout l'Univers », *cf. Chibbe Habecht*, f. 6 b.

2. *Maarekheth Ha-Elohuth* publié à Mantoue, 1558. Le livre est quelquefois attribué à R. Perez de Barcelone, *cf.*

mes remarques dans *Kirjath Sepher*, vol. XXI (1945), p. 284-287. En tout cas, il est certain qu'il a été écrit par un élève de Salomon ben Adreth. David Neumark a essayé d'en faire une analyse assez peu réussie dans *l'Histoire de la Philosophie en Israël* [en hébreu], vol. I (1921), p. 192-204, 303-322. Neumark part de cette hypothèse fausse que le *Maarekheth* est plus ancien que le Zohar. Il va jusqu'à affirmer (p. 206) que sans le *Maarekheth*, le Zohar n'aurait jamais été écrit.

3. Les étapes préliminaires de cette discussion, qui a souvent été menée sans tenir compte de la base philologique nécessaire, sont représentées par plusieurs livres et articles qui sont compris dans la bibliographie de ce chapitre.

4. *Cf.* Geschichte der Juden, vol. VII, 3e éd. (1894), p. 424-442.

5. *Cf.* par ex. A. Kaminka, *Les Idées mystiques de Rabbi Siméon ben Yohai* dans le *Sepher Klausner* [en hébreu] (1937), p. 171-180, et du même auteur, *Sur l'ancienneté du Zohar* [en hébreu] dans *Sinaï*, vol. VII (1940), p. 116-119. Ces articles sont typiques d'une forme de littérature « scientifique » que je ne me propose pas de considérer dans ce livre.

6. *Cf.* ma première conférence à l'Université hébraïque, *Madae Ha-Yahaduth*, vol. I (1926), p. 16-29.

7. Qu'il me soit permis ici de mentionner que j'ai préparé un dictionnaire spécial de la langue du Zohar qui, je l'espère, verra la lumière un jour. La préparation de ce dictionnaire m'a convaincu, plus que toute autre étude, de l'exactitude des vues que j'ai avancées dans cette conférence.

8. Les éditions usuelles du Zohar comprennent trois volumes, dont la pagination est la même que celle de l'*editio princeps* de Mantoue, 1558-1560. (Seules trois éditions folio renferment tout l'ensemble en un unique volume, Crémone, 1560, etc.) Je cite par volume et folio. À cela il faut ajouter le volume contenant les *Tikkune Zohar* (imprimé aussi d'abord à Mantoue, 1558) et le volume intitulé *Zohar Hadach*. Ce titre ne signifie pas que c'est un « nouveau Zohar », une imitation de l'ancien, comme plusieurs écrivains l'ont suggéré, mais qu'il contient les parties du Zohar

et des *Tikkunim* qui manquaient dans les manuscrits employés par les éditeurs des versions de Mantoue. L'ensemble fut réuni principalement par Abraham Halevi Berokhim d'après les mss trouvés à Safed et renferme plusieurs des textes les plus importants. Je cite d'après l'édition de Varsovie, 1885. Toutes les éditions de ces trois « parties » sont énumérées dans ma Bibliographia Kabbalistica (1927), p. 162-182.

9. C'est simplement une transposition araméenne du terme hébreu *Megilath Setharim. Tseniutha* est employé dans Zohar II, 239a, dans le même sens que dans ce titre.

10. Zohar II, 176 b-179 a. On ne peut attacher aucune valeur scientifique à la traduction intégrale du Siphra di-Tzeniutha de Paul Vulliaud (Paris, 1930), *cf.* MGWJ, vol. 75 (1931), p. 347-362, 444-448.

11. Zohar III, 127 b-145 a.

12. Dans la critique du livre de Vulliaud (*cf.* note 10), j'ai traité plus à fond de ces liens entre les deux textes.

13. Zohar, III, 287 b-296 b.

14. *Ibid.*, II, 127 a-146 b. Ce passage est cité ou plutôt il y est fait allusion dans l'*Idra Rabba*, mais les kabbalistes postérieurs n'ont pas su où le chercher. Selon les citations dans une œuvre kabbalistique ancienne, *Libnath Hassapir* (écrite en 1328), on voit clairement de quelle partie il s'agit. Dans nos éditions, c'est simplement une partie de la section *Teruma*.

15. *Ibid.*, I, 38 a-45 b, et II, 244 b-268 b (en deux parties : a) 244-262 b, sur *Les demeures du côté de la sainteté* ; b) 262 b-268 b, sur *Les demeures de l'impureté*).

16. *Ibid.*, II, 70 a-78 a. La suite de II, 75 a, se trouve dans *Zohar Hadach* (1885), f. 35 b-37 c.

17. L'un des textes est incorporé dans l'ensemble du Zohar, l'autre porte un titre spécial qui est clairement une imitation du *secretum secretorum* pseudo-aristotélicien bien connu au Moyen Âge, qui renferme un chapitre sur la physiognomonie. La traduction hébraïque *Sod Ha-Sodoth* de ce traité a été publié par Gaster, « Studies and Texts », vol. III ; *cf.* p. 268-271, *Chapitre sur la physiognomonie.*

18. *Zohar*, II, 94 b (en bas)-114 a.

19. *Ibid.*, III, 186 a-192 a.

20. *Cf. ibid.*, I, 238 b ff ; II, 166 a ; *Zohar Hadach*, 9 a.
21. *Ibid.*, III, 161 b-174 a.
22. *Ibid.*, I, 74 a-75 b, 76 b-80 b, 88 a-90 a, 97 a-102 a, 108 a-111 a, 146 b-149 b. (Selon plusieurs manuscrits, le morceau I, 15 a-22 b, contient les *Sithre Tora* sur *Parachath Berechith.*
23. *Ibid.*, I, 62, 74, 97, 100 b, 107 b, 121, 147, 151, 154, 161 b, 165, 232, 233 b, 251 ; II, 4 a, 12 b, 68 b, 74, 270 b ; III, 49, 73 b, 270 b ; *Zohar Hadach*, 1 d, 3 a, 105 a, 122 b.
24. *Zohar Hadach*, f. 61 d-75 a.
25. *Ibid.*, f. 56 d-58 d.
26. *Ibid.*, f. 1-9.
27. *Ibid.*, f. 37 c-41 a.
28. Les sections *Berechith, Noah, Lekh-Lekha*, du *Middrach Ha-Neelam* sont imprimées dans le *Zohar Hadach*, f 2-26 ; de *Vaiera à Toledoth*, I, 97 a-140 a ; *Vayetse* dans *Zohar Hadach*, f. 27-28. *Zohar*, II, 4 a-5b, 14 a-22 a, contient le *Midrach Ha-Neelam sur les lamentations.*
29. *Zohar Hadach*, f. 75 a-90 b. *Ibid.*, f. 90-93, il y a aussi un fragment appelé *Midrach Ha-Neelam sur Eikha.*
30. Le *Raya Mehemna* est éparpillé dans les vol. II et III des éditions, bien que dans les manuscrits il se trouve généralement ensemble dans des exemplaires séparés. La traduction manuscrite de cette partie diffère nettement de celles qui ont été mentionnées ci-dessus. Le gros du R. M. est imprimé dans II, 114 a-121 a ; III, 97-104, 108 b-112 a, 121 b-126 a, 215 a-259 b, 270 b-283 a.
31. Il y a des différences considérables de disposition entre l'*editio princeps* des *Tikkune Zohar*, Mantoue, 1558, qui, il est vrai, ne mérite pas une entière confiance, et les éditions postérieures.
32. *Zohar Hadach*, f. 31 a-37 c et 93 c-122 b. Aux *Tikkune Zohar* appartient aussi le passage I, 22 a-29 b.
33. Sur la page de titre de l'édition de Crémone de 1560, un *Maamar tâ hazi* est mentionné comme une partie incorporée dans cette édition. On ne nous dit pas très nettement à quelle partie cela se rapporte, mais il semble que ce soit à la col. 56-72 où chaque paragraphe commence par la formule *ta hazi.* Ce morceau est imprimé dans les éditions courantes comme un appendice à la fin du premier volume, éd. Vilna,

f. 256 a-262 a. Voici les imitations plus récentes : I, f. 211 b-216 a, une imitation du Midrach Ha-Neelam (qui se trouve déjà dans le ms. Vaticane Casa dei Neofiti, 23) ; le soi-disant Zohar sur Ruth, *cf.* Bibliographia kabbalistica, p. 183 ; un chapitre intitulé *Maamare Zeera* est mentionné par Azulai et se trouve dans ms. Paris, Bibl. Nat., 782, aussi bien que dans les copies de Vital d'après des mss kabbalistiques plus anciens.

34. Londres, 1931-1934. Cette traduction n'est pas toujours correcte mais elle donne une impression claire de ce qu'est le Zohar. Il est regrettable qu'elle omette tant de passages. Les innombrables falsifications volontaires du traducteur français Jean de Pauly ne se trouvent pas naturellement dans cette traduction plus solide et mieux faite.

35. L'unique tentative de séparer les parties « authentiques » des « interpolations » a été faite par Ignaz Stern, Versuch einer umstaendlichen, Analyse des Zohar, dans Ben Chananja, vol. I-V (1858-1862). L'argumentation équivaut à une totale *reductio ad absurdum* de la propre thèse de l'auteur, comme je l'ai montré dans le cas du *Siphra di Tseniutha* dans MGWJ, vol. 75, p. 360. Malgré ce fait, c'est un essai très intéressant et il y a beaucoup à en tirer.

36. Sa préférence pour les phrases introduites par *kedem* reflète l'emploi médiéval de la particule hébraïque *az*.

37. Par ex. *Lemehdi, Lemial, Lemizki* au lieu de *Lehadaa, Lealaa* ; *Lezakaa* et vice-versa *Lekerba, Leachraa, Leahiaa* au lieu de *Lemikrab, Lemichri*, etc. Très courante est la forme absurde ouliphna pour « j'ai appris ».

38. Par ex. *Ithsadar, Ithtsayar, Ithtsarif, Mithchaarin, Isthegui*, ou *Ithkeab* qui est nettement de l'hébreu médiéval.

39. *Leimthara, Leithara milin, Leitezana, Leithdabka. Ithear* dans le sens de « traiter de quelque chose » est l'emploi courant au XIIIe siècle du mot hébreu : *hithorer*.

40. Il emploie souvent la préposition *b* dans le sens de « avec », par exemple *Le roi habite avec la reine*. La préposition *b* (à côté de, chez, près de) apparaît aux endroits les plus inattendus.

41. Par exemple, *achgahutha, mithmena, gulma* (Hyle !), *amchekhutha, alma di peruda*.

42. L'auteur a tiré cet emploi arabe de *Taan* du *Lexique des Racines* de David Kimhi, sub voce *Taan*.

43. Spécialement dans des locutions telles que *Gardinin geliphin* ; *Gardiné tehirin, Gardiné nimusin*, signifiant toujours les anges de colère, et même les démons *(Chomré hadin)*.

44. *Lebassama dinin* en espagnol *endulzar*. La tournure tardive *Ramtâqat hadin* est tirée de la langue kabbalistique du Zohar. Déjà Siméon Duran dans *Tachbets* (III[e] partie, § 57) s'est efforcé d'expliquer cette expression qui n'est pas du tout midrachique.

45. Absurde aussi est l'expression courante *Ouzephouhou Thelath Parsi, ils l'accompagnèrent pendant trois milles*. L'auteur a confondu ici *Liva et Hilva* !

46. *Tayyaa* – il aiguillonne l'âne, *Tain Hamra*. L'auteur a pensé évidemment que le mot avait quelque rapport avec Taan. La supposition de Sh. Pushinski qu'il y avait un usage araméen authentique de *Tayyaa* dans le sens employé dans le Zohar est sans fondement. Les documents qu'il a réunis *Leheker lechon Ha-Zohar* dans *Yavneh*, vol. II, 1940, p. 140-147, prouvent clairement le contraire de sa propre thèse.

47. *Iskupa* (talm. *Iskepa*), *cf.* I, 67 a : *Keiskupa da dithmalya mikol tuva di alma (cette litière qui est remplie de tous les biens du monde)*, etc. L'explication donnée par R. Margulies dans Nitsotse Ha-Zohar sur I, 46 b, n'a aucune base philologique.

48. *Thokphu* repose sur une incompréhension de la traduction de Nombres, XI, 12, *Saehu behekeha* dans le Targum Onkelos *Subrahi bethukphakh*. L'auteur prend l'*interprétation* midrachique pour une *traduction littérale*.

49. Il confond l'araméen *Tsahutha*, qui ne signifie jamais autre chose que la soif, avec l'hébreu *Tsahuth* et le substitue particulièrement dans la citation du Talmud (*Megillah*, 28 b) *Chemaatha baia tsilutha* qui devient alors *Tserikhna tsahutha lechemeetha* et *Mila di oraitha beaia tsehutha*.

50. Voir la note 45.

51. À ce genre se rattachent par ex. *Butsina di kardinutha* (un développement extrêmement fantaisiste !), *Bussita, Tehiru, Taphsa*.

52. Par. ex. *Akhich pumbi di malka* dans le sens de faire des fausses pièces de monnaie, phrase très confuse avec « toute une histoire » intéressante.

53. *Kosphitha, Kirta, Kozedita, Kozepira*, etc.

54. C'est le cas de *Sosphita* « scorie » qui n'est pas grec comme l'a affirmé R. Eisler, MGWJ, vol. 69, p. 364 *sq.* et comme je l'ai cru pendant quelque temps, mais c'est une déformation subtile du terme du Talmud *Kospha*. Du même genre, il y a *Kaphtira (Kitra), Kaltupha, Kostorin Taberka, Kropinus*, etc.

55. Cela a déjà été souligné par Graetz dans la première édition, vol. VII, p. 503, mais tout le paragraphe a disparu, on ne sait comment, dans la troisième édition !

56. *Cf.* la bibliographie de la note 10.

57. Il y a plus de 125 composés de ce genre dans des centaines d'endroits.

58. Cela n'est pas une allusion au Trinitarianisme, mais se rapporte à la doctrine des trois parties de l'âme, que l'auteur expose dans les pages suivantes.

59. Par ex. *Tophsera di kilta behani chekhihi* (I, 39 a), *Bektaphira di alitha bekastaïhu chekhihi* (I, 33 a), *Siphta di tophsara Kaphtalai chekhihi* (I, 241 a), etc. L'auteur a une prédilection pour terminer de telles formules par le mot *chekhihi*.

60. *Ith turin weith turin* ; *ith kets veith kets*, etc., dans des centaines d'endroits.

61. Ce fut la supposition de feu G. Enelow dans l'Introduction à la III[e] partie de son édit. du *Menorath Ha-Maor* d'Israël Nakawa (1931), p. 34.

62. *Cf.* mon article sur cette question dans l'annuaire *Zion*, vol. I (1926), p. 40-55, auquel on pourrait encore beaucoup ajouter.

63. *Migdal ditsur*, II, 94 b, repose, comme me l'a dit mon regretté collègue Samuel Klein, sur une mauvaise lecture d'un passage de *Megilla*, 6 a, qui se trouve aussi dans *En Yaakob*.

64. Dans une note de mon article mentionné à la note 62, p. 56. La tentative de R. Margulies de « justifier » l'auteur du Zohar, en attirant l'attention sur un passage du Talmud qui mentionne ensemble *Lud* et *Kaputhia* (et selon

l'interprétation de M. comme des « places voisines »), est purement apologétique, *cf.* son article dans Sinai, vol. V (1941), p. 237-240. Le Zohar a visiblement aussi mal compris que Margulies la *Tosephta* citée par ce dernier.

65. *Cf. Sabbath*, 33 b (hatné). La nouvelle interprétation de ce passage par M. Kunitz n'apporte rien, *cf. Sepher ben Yohai* (1815), 67.

66. Zohar, III, 144 b, 200 b, 240 b.

67. *Cf. Zohar Hadash*, f. 22 c, sur *Yossi ben Simeon be Lehunia* et la source dans *Pesahim*, 86 b. *Cf.* aussi Bacher, « Agada der Tannaiten », vol. I, p. 448.

68. Typique est le cas de R. Haggai dans Zohar III, 158 a, qui doit son existence mythique à une remarque sur l'Amora de ce nom dans *Aboda Zara*, 68 a.

69. Zohar I, 11 a, et souvent dans *Midrach Ruth Ha-Neelam*.

70. *Cf.* l'article de Gaster, Zohar, dans Encyclopedia of Religion and Ethics, éd. Hastings, vol. XII (1921), p. 858-862. Un bon nombre d'affirmations de cet article ne résistent pas à un sérieux examen.

71. *Bahia, devoir des cœurs, Portique de l'ascèse*, chap. III.

72. *Hibura Kadmaa* souvent dans le R. M. *Section Pinhas*.

73. Une liste de tels passages a été dressée dès 1635 par Aaron Selig ben Moïse de Zolkiew au chapitre 5 de son *Hibbur Amudé cheva*, Cracovie, 1635.

74. Un savant de Tel-Aviv, Reuben Margulies, a commencé de publier une édition annotée du Zohar dans laquelle est mentionnée une grande partie des références talmudiques. C'est un livre très utile pour celui qui veut étudier le Zohar, mais l'auteur évite soigneusement d'émettre une opinion critique et a dans beaucoup de cas adopté des méthodes apologétiques d'une valeur très douteuse pour dissiper les difficultés soulevées par la critique moderne. Toutefois, les « parallèles » cités par lui révèlent l'histoire du Zohar et de ses sources à tout lecteur vraiment critique, ce qui est plutôt en contradiction flagrante avec sa propre attitude apologétique.

75. L'exégèse biblique dans le Zohar, dans REJ, vol. 22 (1891), p. 3346, 219-229.

76. *Cf.* J. L. Zlotnik, *Maamarim misepher midrach ha-Melitsa haivrith* ; *Helek Imré Hokhma* (Jérusalem, 1939), p. 5-16. Comme dans le cas de tant d'autres défenseurs modernes de « l'ancienneté » du Zohar, les faits qu'il présente avec une grande érudition, mais sans analyse critique, prouvent précisément l'opposé de ce qu'il en conclut.

77. On oublie facilement que seule la théorie « sabéenne » de Maïmonide rend possible cette explication de la nature du paganisme. L'auteur a combiné les définitions de *Hilkoth Aboda Zara*, I, 1-2, avec celles données dans *More Nebukhim*, III, 29. Cela se voit clairement dans des passages comme Zohar, I, 56 b, 99 b ; II, 69 a, 112 a ; III, 206 b.

78. *Cf.* sur Ezra et Azriel l'introduction de Tishby à son édition du *Peruch Ha-Aggadoth* (Jérusalem, 1945), et ses études dans Sinai, vol. VIII (1945), p. 159-178, et dans *Zion*, vol. IX (1944), p. 178-85. Le Zohar utilise particulièrement le commentaire d'Ezra sur le Cantique des Cantiques et celui d'Azriel sur les prières.

79. L'auteur du Zohar s'est servi de *Torath Ha-Adam* de Nahmanide, de son commentaire sur la Tora et de celui sur Job. Un passage très significatif de la manière dont l'auteur a lu ses sources est Zohar III, 23 a, si on le compare avec sa source évidente dans le commentaire sur Job, XXXVIII, 36, de Nahmanide.

80. *Nekuda hada* ne signifie pas « un point » ou « un point unique » mais « le centre », I, 15 a, 30 b, 71 b (*Nekuda hada dikol alma* !), 229 a ; II, 157 a, 259 a, 268 a ; III, 250 a, etc. Tout cela se trouve dans des passages qui ne peuvent être isolés de leur contexte.

81. Le passage le plus frappant se trouve dans le *Ginnath Egoz* (Hanau, 1615), f. 55 a/b. Le Zohar a seulement ajouté la combinaison de ces idées et de ces termes à la théorie des Sephiroth dont Gikatila ne fait pas usage dans ce contexte. Avant Gikatila, d'autres kabbalistes ont parlé de la divine Hokhma comme d'un point, mais le terme *Sod nekuda ahath* et la combinaison avec l'idée de la Tora primitive lui est propre.

82. *Cf.* note 74.

83. S. A. Neuhausen (Baltimore), *Siphria Chel Maala* (1937), collection beaucoup plus complète que la liste donnée par Zunz, Gesammelte Schriften, vol. I, p. 12-13.

84. *Cf.* Zohar, I, 34 b : *Besiphrin kadmain achkahna.*

85. Un exemple excellent est fourni par la comparaison de *Pesahim*, 3 b, et Zohar, II, 124 a.

86. Sous cet angle est très caractéristique la mythologie du « grand dragon », II, 35 a, et la manière dont elle a été rapprochée de la Haggada sur *Or Ha-Ganouz dans Hagiga*, 12 a.

87. Une analyse du commentaire de Genes. I (Zohar, I, 15 a-22 a) montre très clairement comment ces modes différents de pensées coexistent dans un contexte d'une uniformité littéraire très poussée.

88. Le texte des frères kabbalistes de Soria et de Moïse de Burgos a été publié par moi dans les deux études *Madaé Ha-Yahaduth*, vol. II (1927), et Tarbiz, vol. II-V (1931-1934). *Otsar Ha-Kavod* de Todros Abulafia a paru dans une édition complète, Varsovie, 1879. Son *Chaar Ha-Rozim* (ms. Munich, 209, etc.) attend encore d'être publié.

89. Pour un exemple voir Bacher dans REJ, vol. 22 (1891), p. 137-138 ; vol. 23, p. 133-134.

90. *Cf.* Karl Preis, « Die Medizin im Zohar », MGWJ, vol. 72 (1928).

91. La tentative de D. Neumark de montrer l'existence de grandes différences doctrinales entre les « livres originaux » tels que le *Siphra Di-Tseniutha* et les *Idroth*, et le *Midrach Ha-Zohar* a été sans succès ; elle repose sur des affirmations qui manquent tout à fait de garanties, *cf. Toledoth ha-philosophia be-Israel*, I, p. 204-245.

92. Un certain nombre de textes portant sur cette question se trouvent dans les études citées à la note 88.

93. Publié à Koretz, 1784, et dans une meilleure édition, Lemberg, 1893. Cette œuvre éminente attend encore d'être analysée convenablement.

94. *Cf.* E. Gebhardt, « Mystics and Heretics in Italy at the end of th. Middle Ages » (1923) ; E. Benz, « Ecclesia Spiritualis » (1934).

95. Zohar III, 136 a, dans la lecture correcte conservée par Menahem Recanati, *Taame Ha-Mitswoth*, Bâle, 1580), f. 21 b : *Les cinquante mille ans pendant lesquels le Très Saint lui rendra son âme.*

96. Cette idée est mentionnée de nombreuses fois dans les écrits du cercle *Temuna*, *cf.* spécialement la citation de David ibn Zimra tirée de l'un d'eux (dans son *Magen David*, Amsterdam, 1714, f. 49 b). *C'est pourquoi il manque une lettre dans la Tora, car l'alphabet devait comporter 23 lettres*, et ms. Vaticane, 223, f. 197 a, la conclusion de grande portée (dans un texte qui n'est guère plus récent que le Zohar), *car les interdictions (dans la Tora) proviennent de ce manque de la lettre qui fait défaut. C'est d'elle que sortent toutes ces sanctions sévères.*

97. Baer a suggéré qu'une forte influence avait été exercée par les disciples franciscains de Joachim de Flore, appelés les Spirituels, sur l'auteur du *Raya Mehemna*, *cf.* son article important dans Zion, vol. V (1939), p. 1-44. J'insisterai, cependant, sur les différences entre le Zohar et le R. M. beaucoup plus que Baer, avec lequel je suis en désaccord sur le rôle historique du R. M. en Espagne.

98. *Cf.* les passages comme II, 42 b-43 a ; III, 257 b, et la « prière d'Elie » au commencement des *Tikkunim*. Beaucoup d'écrivains se sont égarés en considérant ces passages comme des exposés authentiques de la théologie du Zohar proprement dit.

99. *Cf.* l'analyse de Stern (note 35) ; Jacob Emden dans *Mitpahath Sepharim* (1769).

100. *Cf.* Abraham Zaccuto, *Sepher Ha-Yuhassin* (1857), p. 88, citant le journal d'Isaac d'Acre, le *Sepher Ha-Yamim.*

101. Les passages les plus révélateurs sous ce rapport sont les débuts *d'Idra Rabba*, III, 127 b, employant une formule du *Midr. Ha-N.* dans *Zohar Hadach*, f. 16 a ; le début *d'Idra Zutta*, III, 287b, citant une histoire racontée dans le *Midr. Ha-N.*, *ibid.*, 18 d ff ; III, 191 b, citant *Zohar Hadach*, f. 9 a-10 d.

102. [La note 102 est omise dans les notes. (*N.d.É.*)]

103. Les deux commentaires de la vieille école du livre montrent pourtant assez clairement le véritable état des choses. *Cf.* Abraham Mordecai Vernikovski, *Orhoth Haïm*

hanikra tsavaath rabbi Eliezer Ha-Gadol im Peruch Damechek Eliezer, et Gershon Énoch Leiner, *Orhoth Haim* (Lublin, 1903). Il est curieux que Jellinek qui a publié la seconde partie (*Seder Gan Eden* dans *Beth Ha-Midrach*, III, p. 131-140) n'ait pas reconnu la vérité.

104. Moïse de Burgos nomme les kabbalistes de l'époque *Geoné Ha-Midrach Ha-Neelam*, *cf. Tarbiz*, vol. V, p. 51.

105. *Cf.* le début du R. M. fragment II, 40 b-41 b et la suite II, 42-43. Quelques paragraphes de cette partie (jamais du *Raya Mehemna)* sont cités indubitablement par Moïse de Léon avant 1291.

106. Ms. Bibliothèque Cambridge University, Add. 1023 (écrit vers 1370), f. 8 a-11 b. Je l'ai publié maintenant dans le volume Jubilee de Louis Ginzberg (New York 1945), Section hébraïque, p. 425-446.

107. Quelques citations non identifiées du Zohar se trouvent dans le commentaire sur la Tora de Recanati.

108. *Cf.* Zohar II, 32 a.

109. *Cf.* Steinschneider, « Polemische und Apologetische Literatur » (1877), p. 360-362.

110. *Cf.* A. H. Silver, « A History of Messianic Speculation », p. 90-92. (La date 1608 qu'il mentionne comme l'année de la Rédemption est basée sur une incompréhension du texte.)

111. Zohar, II, 9 b.

112. Il mentionne cette ville dans les préfaces de ses livres jusqu'en 1290. Isaac d'Acre rapporte qu'il était connu parmi ses contemporains comme le « Rabbi Moïse de Guadalajara ».

113. Il ne peut pas être mort en 1293, comme on l'a quelquefois supposé – *cf. Madaé Ha-Yahaduth*, vol. I, p. 20-22 – puisque nous possédons de lui un traité qui a dû être écrit postérieurement, le *Sepher Maskioth hakeseph*, ms. Adler, 1577, dans JThS. La date donnée par Isaac d'Acre est évidemment correcte.

114. *Sepher Ha-Nephech Ha-Hokhma*, Bâle, 1608, et *Chekel Ha-Kodech*, éd. Greenup, Londres, 1911. Je connais vingt livres, et des traités plus courts écrits par lui, dont quatorze existent encore, du moins en partie.

115. Ms. Cambridge, Add. 505, 4, et Varsovie, Bibliothèque de la Communauté juive, 50. Le long fragment du ms. Munich, 47, dont j'ai cru pendant un certain temps qu'il renfermait ce livre, provient sûrement d'une œuvre de Moïse de Léon mais qui n'est pas le *Chuchan Eduth* ; *cf.* MGWJ, vol. 71 (1927), p. 109-123.

116. Il n'existe pas moins de six manuscrits. J'ai employé le ms. British Museum, 759.

117. *Cf. Tarbiz*, vol. III (1932), p. 181-183. C'est seulement après avoir publié cet article que j'en ai trouvé la citation entière dans le manuscrit du Zohar de Cambridge, mentionné à la note 106.

118. *Cf.* mon article dans *Kirjath Sepher*, vol. VI (1930), p. 109-118.

119. Isaac d'Acre, aussi, parle des relations de Moïse de Léon avec Joseph ben Todros Abulafia.

120. Bahya mentionne le *Midrach de Rabbi Siméon ben Yohai* seulement deux fois, mais il l'emploie dans beaucoup d'autres endroits. Cela a échappé à l'attention de beaucoup d'écrivains modernes, mais était déjà connu en 1589 de Moïse Mardoché Margoliouth dans *Hasde Ha-Chem*, f. 26 b.

121. *Cf.* mon article dans *Kirjath Sepher*, vol. IV (1928), p. 311 *sq.*

122. Quelques auteurs anciens citent des morceaux du Zohar en employant les formules *Les dix Sephiroth des docteurs de la Michna, Commentaire mystique sur le récit de la création par les docteurs de la Michna.* Et Moïse de Léon fait de même en citant Zohar I, 19 b, avec l'introduction : *J'ai vu dans les paroles des docteurs de la Michna. Cf. Ha-Nephech Ha-Hokhma*, chap. 2.

123. *Cf.* Steinschneider, Gesammelte Schriften, I (1925), p. 171-180. St. n'a pas su que le texte original arabe de l'œuvre volumineuse d'Ibn Wakar existe encore dans le ms. Vaticane, 203, *cf.* mon article dans *Kirjath Sepher*, vol. XX (1944), p. 153-162.

124. Ms. Vaticane, 203, f. 63 b : [« *Et dans le Sepher Ha-Zohar il y a de nombreuses erreurs. Il est nécessaire de s'en garder pour ne pas tomber dans l'erreur.*] « Quant à ce qui se trouve du livre du Zohar, une grande vigilance s'impose. Aux passages qui concordent avec ce que j'ai dit,

on peut accorder son attention, mais à ceux qui ne concordent pas, on ne doit accorder aucune attention, car il y a dans le livre de nombreuses erreurs. C'est pourquoi il est nécessaire d'être très attentif et de rester sur une prudente réserve, afin de ne pas faire d'erreurs. » La synopse hébraïque ms. Oxford, 1627, f. 11 a, est beaucoup plus courte : *Et dans le Sepher Ha-Zohar il y a de nombreuses erreurs. Il est nécessaire de s'en garder (!) pour ne pas tomber dans l'erreur.*

125. E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen. Erste Sammlung (seconde édition), 1875, p. 336.

126. Le texte de ce témoignage est imprimé dans le *Sepher Ha-Yuhassin* (1857), p. 88 f., et mieux dans JQR, vol. IV (1892), p. 361 *sq. Cf.* aussi Graetz, vol. VII (1894), p. 427-430.

127. Ms. Adler, 1589, au JThS (dans un fragment d'Isaac, *OtsarHa-Haim*), f. 123 b : *Les savants de Catalogne s'appuient sur une base solide et c'est le Sepher Ha-Bahir. Les savants espagnols* (= Castille) *s'appuient sur un fondement robuste et c'est le Sepher Ha-Zohar. L'intelligent arbitrera entre les opinions divergentes et les mettra d'accord.*

128. Cette *épithète* se trouve dans Graetz, vol. IX (1866), p. 451.

129. *Ibid.*, vol. VII (1894), p. 199.

130. Il est intéressant de noter que presque tout ce qui a été dit par les critiques rationalistes juifs sur l'auteur du Zohar a été dit en termes à peu près identiques par les écrivains chrétiens de tendance similaire au sujet de ce grand mystique byzantin qui écrivit vers 500 de l'ère vulgaire sous le nom réputé de Denys l'Aréopagite, connu par les Actes des Apôtres, XVII, 34. En fait, le parallèle entre ces deux groupes d'écrits va au-delà de ces critiques sur le génie et le caractère de leurs auteurs (voir note 156). La position occupée respectivement par eux, dans l'histoire de la mystique chrétienne et juive, présente des analogies frappantes.

131. Ms. Guenzburg, 771, *cf.* I. Zinberg, « The History of Jewish Literature » [in Yiddish], vol. III (1931), p. 55.

132. Cela est spécialement vrai des parties du *Sepher Ha-Rimmon* du *Or Zarua* (ms. Vaticane, 212) et du grand fragment sans titre du ms. Munich, 47 (*cf.* note 115).

133. Les parties de son *Or Zarua* qui se trouvent (sans titre ou nom d'auteur) dans le ms. Vaticane ; 428, f. 80-90, peuvent facilement être prises pour des écrits de Gikatila. D'autre part, une analyse critique a été nécessaire pour prouver que l'important fragment de New York, JThS, 851, f. 62-92, fut réellement écrit par Gikatila et non par Moïse de Léon. Cela est une partie d'un commentaire sur la Tora inconnu jusqu'alors, écrit dans le genre du *Ginnath Egoz*, et on peut démontrer d'une façon décisive que Moïse de Léon en a fait usage.

134. *Cf.* les références données dans *Madae Ha-Yahaduth*, I, p. 27.

135. Cela est confirmé par les manuscrits les plus anciens (par ex. Florence, Laurentiana, Pl. II, Cod. 41, écrit en 1325), bien qu'Isaac d'Acre cite déjà le livre comme *Chaaré Ora* (dans son *Meïrath Einaïm*, ms. Munich, 17).

136. *Cf. Madae Ha-Yahaduth*, I, p. 27, note 40.

137. *Hithorer* comme verbe transitif ; des formes comme *Hithsader, hithtsayyer*, etc. ; l'emploi de l'infinitif avec le sens du gérondif (*Hou... nekuda ahath lehishthal shel mishom kol ha-havayoth* – très commun dans le Zohar) ; *hishthaddel ahré* ; *aleh beshem* dans le sens de *lehikaré beshem* ; *maskim mahloketh*, régler une querelle (! !), *hata etsli* et beaucoup d'autres constructions défectueuses avec *etsel*, *cf.* note 40 ; *hozer* au lieu de *mahzir* – pour ne donner que quelques exemples caractéristiques qui se répètent souvent dans le Zohar.

138. A. Jellinek, « Moses de Leon und sein Verhältnis zum Sohar » (1851), spécialement p. 24-36.

139. Ainsi la parabole Zohar, I, 170 a, est employée et « éditée » dans le *Michkan Ha-Eduth*, ms. Berlin, Or. 833, f. 59 b, pour servir de comparaison à l'adaptation graduelle de l'âme à l'autre monde.

140. Zohar, I, 20 a, et *Zohar Hadach*, f. 71 a, si on le compare avec le *Michkan Ha-Eduth*, f. 35 b.

141. L. Ginzberg a supposé (« Legends of the Jews », vol. VI, p. 123) que Zohar, III, 184 b, a employé l'explication de Maïmonide de *Yadua* dans son commentaire sur le traité de la *Michna Sanhedrin*. C'est précisément ce passage

que Moïse de Léon cite effectivement quand il traite de *Ob ve-Yidoni* dans le *Sepher Ha-Rimmon.*

142. *Pesikta de-Rab Kahana*, éd. Buber, f. 6 a. *Le jour où Moïse acheva la construction du Tabernacle.* [L'auteur joue sur les mots *kaloth* (termina) et *kala* (fiancée) et il interprète le verset Nombr., VII, I : « Ce fut le jour où Moïse termina » par le jour de la fiancée de Moïse. Il amplifie encore l'expression qui signifie alors « le jour où la fiancée entra sous le dais nuptial ». *N.d.T.*]

143. Dans son *Sepher Ha-Rimmon*, ms. Brit. Museum, f. 6, il cite tous les motifs et les associations d'idées qui se présentent dans le passage sur *Moïse l'homme de Dieu : le maître de la maison est maître de la dame (matronita)*, et se retrouvent dans Zohar, I, 236 b, sous le nom de Pesikta. En particulier, le rapport étonnant avec Num., XXX, 14, dans les deux passages est très intéressant.

144. Ce fut une idée favorite de Jellinek et elle a été adoptée par Graetz, vol. VII (1894), p. 200. Les « citations » du Livre d'Énoch par Moïse de Léon ont été publiées dans le *Midrach Talpioth, s. v. Gan Eden* (1860), f. 115 d ff, et partiellement dans *Beth Ha-Midrach* de Jellinek, III, p. 195-197.

145. *Cf.* mon livre *Manuscrits kabbalistiques*, p. 35.

146. La Consultation en question se trouve dans Chaaré Techuva, n° 80. *Les Sodoth* (exégèses mystiques) sur plusieurs commandements qui constituent la seconde partie du *Sepher Ha-Nephech Ha-Hokhma* existent en deux versions. L'une est la version imprimée dans laquelle Moïse de Léon cite un passage de cette Consultation en introduisant par la formule nos maîtres (talmudistes) ont dit (§ 12). Mais il y a une autre version en manuscrit (par ex. dans un ms. important qui était, il y a quelques années, en possession de M. Jacob Zevi Joskowitz à Zelow, Pologne, et là il cite R. Hai Gaon : *J'ai vu chez notre maître Hai Gaon, bénie soit sa mémoire ; cela ressemble à [ce qui se fait chez] un berger. Tout le temps où le troupeau se trouve dans le désert où des ours et des lions sont fréquents, il doit garder le troupeau. Quand il rentre dans les remparts de la ville, il ne doit plus le garder.*

147. David Luria, *Maamar Kadmuth Sepher Ha-Zohar* (1856 et 1887), chap. II.

148. Zohar, III, 184 b, cite un livre *Zine Harchin di Kasdiel Kadmaa*. Moïse de Léon rapporte une légende de plus sur ce Kasdiel, dans son *Sod Yetsiath Mitsraïm*, ms. Schocken, f. 82 a.

149. La brève allusion dans Zohar, I, 15 b, aux trois points voyelles : *Holam, Shuruk, Hirek sont intégrés l'un dans l'autre et sont devenus un seul mystère*. Cette phrase est amplement développée dans le *Sepher Ha-Rimmon*. Pour un autre exemple, *cf.* Jellinek, Moses de Leon, p. 37.

150. *Sepher Ha-Nephech Ha-Hokhma*, 12 *(Sod Ha-Yibbum)* : *Depuis quelque temps, la source du mystère s'est répandue dans le pays.*

151. Ms. Berlin, Or. 833, f. 51 a-b. Voir texte, p. 218.

Dans le même contexte, nous lisons deux pages plus loin, f. 52 b-53 a, le passage suivant (au début de son exposé des mystères du *Jardin de l'Éden*) : *En ce qui concerne ces choses, j'ai vu de grands sages disserter sur le mystère du Jardin de l'Éden et ses compartiments et faire des exposés selon leur jugement. Les générations qui ont suivi ont été entraînées par ces choses ; tout cela est entré en leur cœur et s'y est fixé comme des chevilles. On ne peut pas concevoir [ce secret] par la raison ni par le jugement, mais seulement par le mystère de la sagesse intérieure qui est la Kabbale et provient par Moïse du Sinaï. Les serviteurs de Dieu et les anciens sages qui furent dignes de [se trouver] face à face avec lui l'ont reçu en partage. Ils ont vu par leur intelligence le Roi des Armées... Ils entrèrent dans son sanctuaire. Ils s'approchèrent de lui pour le servir ; ils observèrent sa règle. Toutes leurs paroles dans l'intérieur du palais du roi... sont plus douces que le miel et les friandises, ainsi que leurs opinions, leurs réflexions, leurs mystères avec lesquels ils se sont enfuis pour se cacher. Il faut maintenant se lever et révéler le mystère de la portée du Jardin de l'Éden, ses compartiments, ce qui s'y fait, ses mystères. Je veux commencer par les sujets que les sages sublimes de l'Antiquité, bénie soit leur mémoire, se sont décidés à cacher dans leur ésotérisme, par la profondeur de leur sagesse. Ils se sont adressé les uns aux autres des questions sur des choses profondes et anciennes et ont donné des*

réponses en accord avec la Loi de Celui qui réside au ciel... Il n'y a rien du mystère de la sagesse profonde qu'ils n'ont pas dit, ou écrit ou témoigné, comme étant une Kabbale vraie, céleste, sans détours ni à droite, ni à gauche. À cause de nos péchés qui ont occasionné l'appauvrissement de notre peuple, son exil, ses malheurs, toute cette sagesse spirituelle fut oubliée et ses sources tarirent. On ne la connaît plus, car personne ne la demande, personne ne la cherche... C'est pourquoi les fils perdirent la sagesse et ceux d'à présent ne sont plus comme ceux d'autrefois. Ils furent entraînés, pendant des générations, par la vanité des fables grecques. Ils firent des pas en arrière, et non en avant. Comme je l'ai dit et déjà exposé dans la préface à mon livre Sepher Ha-Rimmon.

152. *Ibid.*, f. 58 b : *Et bien que maintenant je révèle leurs mystères, Dieu sait que mon intention est bonne. Je le fais pour que la multitude acquière la sagesse, adhère plus fermement à la foi en Dieu, écoute, apprenne, soit remplie de crainte et se réjouisse par la connaissance de la vérité et du bien mis en réserve pour les justes, afin qu'un jour ils l'aient en partage.*

153. Jellinek, « Moses de Leon », p. 21.

154. Le passage suivant, d'un grand intérêt, se trouve dans le *Sepher Ha-Rimmon*, Brit. Mus., f. 107-108 a : *J'ai vu des gens qui s'étaient appliqués jour et nuit à l'étude de la Tora et aux paroles de nos sages ; ils servaient Dieu, comme il convient, de tout leur cœur. Soudain, apparurent ceux qui se sont adonnés aux livres grecs, ils s'opposèrent à Dieu et Satan fut parmi eux. Ils abandonnèrent la source d'eau vive et s'appliquèrent à l'étude de ces livres. Ils en furent influencés à tel point qu'ils abandonnèrent les paroles de la Tora et les préceptes et les rejetèrent. Ils commencèrent à traiter de mensonge les paroles des sages, en s'appuyant sur leur logique extérieure. Personne ne proteste et personne n'objecte, car ils sont loin des Grecs et de leurs disciples et ils n'ont pas l'esprit divin. Alors, ils changèrent complètement, commencèrent à douter de leurs premières idées et s'écartèrent du droit chemin où ils s'étaient engagés précédemment. Ils se moquèrent et tournèrent en dérision les paroles des sages, mais en public ils se retenaient et déclaraient que par piété ils ne prononçaient pas de méchantes paroles*

publiquement à l'égard de nos sages uniquement parce qu'ils sont morts [mais n'en pensaient pas moins que] toutes leurs paroles sont des sottises. Mais entre eux ils se gaussaient des paroles de nos Docteurs et se délectaient des doctrines des Grecs et de leurs suppôts. Je les vis encore aux fêtes des tabernacles dans la synagogue. Ils regardaient les serviteurs de Dieu faire une ronde autour de la Tora tenant des bouquets de fête dans la main. Ils se moquaient d'eux et les raillaient, disant que c'étaient des imbéciles insensés. Ils n'avaient, eux, ni branche de palmier, ni cédrat, pour se justifier ils déclaraient que la Tora avait prescrit de prendre ces objets ; car il est dit : « Vous vous réjouirez devant YHWH votre Dieu durant sept jours : croyez-vous que ces diverses sortes de plantes nous réjouiraient ? mieux vaut des objets en argent et en or et des vêtements pour nous procurer de la joie et du plaisir. Ils ajoutaient ; vous pensez que ces objets sont nécessaires pour bénir le nom de Dieu ! Ce n'est rien tout cela ! On ne voyait même pas de philactères sur leur tête et on leur en demanda la raison. Ils répondirent : le philactère n'est fait que pour observer ce qui est dit et qu'il soit un souvenir entre tes yeux. » Il n'y a pas de meilleur souvenir que d'invoquer Dieu par notre bouche plusieurs fois par jour. C'est là un souvenir meilleur et plus digne de nous. Ils prenaient leurs livres, regardaient ce qu'ils contenaient et déclaraient que c'était cela la vérité. Ceux qui étudiaient la Tora gardaient leurs paroles cachées et n'osaient prononcer aucun mot, à plus forte raison aucune de ces anciennes paroles de la Kabbale des anciens. Ils ne se décidaient point à dire quoi que ce soit ni à rien prononcer. Pour cette raison, la majeure partie de la Tora fut oubliée en Israël jusqu'au moment où Dieu insuffla un autre esprit ; alors, beaucoup prirent la décision de rechercher la vraie connaissance de Dieu et arrivèrent à comprendre les paroles des sages, grâce à l'éveil partiel de leur esprit. Mais le peuple a continué à sacrifier et à encenser sur les « Bamoth » [autels païens] et n'a pas voulu s'appliquer à étudier la sainte Tora que Moïse nous a donnée en héritage.

155. Dans son *Michkan Ha-Eduth*, ms. Berlin, f. 32 a. Le passage est ici attribué vaguement à un *More Tsedek* (à un docteur de justice) peut-être parce qu'il ne désire pas mentionner le nom d'Aristote dans un contexte si sublime.

156. Steinschneider, qui croit peu aux mérites de Moïse de Léon, dit de sa manière acerbe : « *Wie unser gewissenloser Bücherfabrikant überhaupt gerne sich in Moralisation ergeht* », *cf.* son catalogue des manuscrits hébreux de Berlin, vol. II (1897), p. 39. Cela rappelle l'une des exclamations naïves de Jean de Scythopolis (vers 540) qui disait du pseudo-Denys l'Aréopagite : « Quel être humain sans scrupules devrait être cet écrivain qui a mésusé des noms de tant de personnes et de choses sacrées depuis les premiers temps du christianisme, pour en faire un tel tissu de mensonges et qui pourtant s'est montré par ailleurs un écrivain si pieux et si éclairé. »

CHAPITRE VI

Le Zohar II : La doctrine théosophique du Zohar

1. Du commentaire d'Abulafia sur la Tora (écrit en 1289 à Messine) nous possédons encore le *Sepher Maphteah Ha-Hokamoth* sur la Genèse, ms. Parme, 141, New York, JThS, 843 ; le *Sepher Maphteah Ha-Chemoth* sur l'Exode, ms. New York, 843 ; le Sepher *Maphteah Ha-Sephiroth* sur les Nombres, ms. Ambrosienne, 53 ; le Sepher *Maphteah Ha-Tokheha* sur le Deutéronome, ms. Oxford, 1805.

2. À mon avis, on ne saurait guère douter que les fameuses stances du mystérieux *Book Dzyan* sur lequel est fondé le *magnum opus* de Mme H. P. Blavatsky, « The Secret Doctrine », sont tributaires, à la fois par leur titre et leur contenu, des pages pompeuses de l'écrit zoharique appelé *Siphra Di-Tzeniutha*. Le premier qui a avancé cette théorie sans autre preuve a été L. A. Bosman, un theosophe juif, dans son opuscule « The mysteries of the Qabalah » (1916), p. 31. Cela me semble, vraiment, la véritable « étymologie » du titre inexpliqué jusqu'ici. Mme Blavatsky a puisé abondamment à la Kabbala Denudata de Knorr von Rosenroth (1677-1684), qui contient (vol. II, p. 347-385) une traduction latine du *Siphra Di-Tseniutha*. Il est fort possible que le style solennel et grandiloquent de ces pages ait impressionné son esprit influençable. En fait, H. P. B. fait allusion elle-même à un tel rapport entre les deux livres

dans les toutes premières lignes d'Isis unveiled (vol. I, p. 1) où elle s'abstient encore de mentionner le *Book Dzyan* par son nom. Mais l'expression employée par elle pour le titre araméen montre clairement ce qu'elle avait dans l'esprit. Elle dit : « There exists somewhere in this wide world an old Book... It is the only original copy now in existence. *The most ancient Hebrew document on occult learning – The Siphra Dzeniuta – was compiled from it.* » Le *Book Dzyan* n'est donc rien d'autre qu'une hypostase occultiste du titre zoharique. Ce « rapport bibliographique » entre les écrits fondamentaux de la théosophie moderne et juive est assez remarquable.

3. Voir le second chapitre, section 10.

4. *Mirkebeth Ha-Michneh*, terme employé par Todros Abulafia, Moïse de Burgos, etc.

5. *Ha-Merkaba Ha-Penimith*, terme très commun.

6. Surtout les écrits centrés sur le *Sepher Ha-Iyoun* et le *Sepher Mayan Ha-Hokhma*, *cf.* mon article dans Korrespondenzblatt der Akademie der Wissenschaft des Judentums, 1928, p. 18 *sq.*

7. Les kabbalistes du XIV[e] siècle (par exemple David ben Juda dans le *Sepher Ha-Gebul*, le plus ancien commentaire sur l'*Idra Rabba* dans le Zohar) mentionnent les *Esser Tsahtsahoth* qui sont au-dessus des Sephiroth. *Cf.* aussi *Pardes Rimonin* de Cordovero, chap. XI *(Chaar Ha-Tsahtsahoth)*.

8. Voir le premier chapitre, section 4. Le Zohar emploie le terme hébreu *En-Sof* sans le traduire en araméen. Il fut employé d'abord par Isaac l'Aveugle et ses disciples.

9. *Cf.* les passages anthropomorphiques du livre *Bahir* ; la préface de Gikatila à ses *Chaare Ora*. La formule employée dans le texte se trouve dans *Rav Pealim*, § 9, d'Ibn Latif et dans *Yocher Levav*, première partie, chap. 3 et 15, d'Emmanuel Hai Rikki.

10. Zohar, III, 159 a, *cf. Tarbiz*, vol. III, p. 38. L'interprétation du passage qui se trouve dans la traduction anglaise, vol. V, p. 226, n'est pas exacte.

11. Zohar, III, 70 a. La phrase elle-même est tirée du *Sepher Yetsira*, chap. I, 6.

12. D. H. Joel, « Die Religionsphilosophie des Sohar » (1849), surtout p. 179 *sq.*

13. L'énumération et l'analyse les plus importantes de ces symboles des Sephiroth sont contenues dans les *Chaaré Ora* de Gikatila. Sont aussi très précieux le *Sepher Ha-Chem* d'un inconnu, Rabbi Moïse (vers 1325) – qui n'a pas été écrit par Moïse de Léon, comme on l'a cru longtemps (*cf. Kirjath Sepher*, I, p. 45-52) et le chapitre 23 du *Pardes Rimonim* de Moïse Cordovero *(Chaar Erke Ha-Kinouyim).*

14. *Cf.* mon article, « Bibel in der Kabbala », dans EJ, IV, col. 688-692. Très typique de cette attitude est l'aura symbolique donnée au Levit., XVI, 3, *Bezoth yavo Aharon el ha-kodech* (c'est de cette manière qu'Aaron entrera au sanctuaire) dans un grand nombre de passages. Elle est interprétée comme signifiant : C'est seulement quand la Chekhina (appelée *zoth*) est avec un homme, qu'il entrera dans le lieu saint !

15. *Cf.* l'article de Bacher, REJ, vol. 22 (1891), p. 37 *sq.* Seul le passage, II, 99 a-b, est tiré du Zohar authentique ; les passages, I, 26 b, et III, 110 a, sont pris aux *Tikkunim* et au *Raya Mehemna.* Moïse de Léon dit que c'est en 1920 qu'il a composé un *Sepher Pardes : et je l'ai appelé Pardes pour la raison connue, car je l'ai composé par le mystère de quatre voies : Pechat, Remez, Derashah, Sod* (ms. Munich, 22, f. 128 b, *cf.* p. 210).

16. *Cf.* Bacher, *loc. cit.*, p. 41-46, 219-229.

17. *Cf.* Zohar, II, 99 a-b, et III, 152 a.

18. III, 152 a.

19. L'auteur appelle le savant talmudique *Hamor de Mathnithin*, ajoutant que *Hamor* est une abréviation de *Hakham mufla verav Rabanam* (III, 275 b). D'autres exemples se trouvent dans Graetz, « Geschichte der Juden », vol. VII, p. 505-506.

20. Voir *Sepher Ha-Pelia*, éd. Koretz, 1784, et mieux Przemysl, 1883 ; *Sepher Ha-Kana*, Porizk, 1786. *Cf.* Graetz, vol. VIII, note 8 ; S. A. Horodezky dans *Hatekupha*, vol. X (1920), p. 283-329 ; Verus (A. Marcus), Der Chassidismus (1901), p. 244-261. Les vues de Marcus sur l'auteur du livre, qui ont été acceptées par plusieurs autorités récentes (par

ex. par M. Kamelhar, *Rabbi Avigdor Kara* dans *Sinaï*, vol. III, p. 122-148) sont entièrement erronées.

21. Beaucoup d'exemples en sont donnés dans les textes cités à la note 20.

22. *Cf.* Graetz, *loc. cit.*, et déjà Cordovero, *Chiur Koma* (1883), f. 79-80.

23. Hibbert Journal, vol. 28 (1930), p. 762.

24. Il y a environ dix éditions du livre et une traduction latine de passages importants par Paulus Riccius, « Portae Lucis », Augsbourg, 1516.

25. « The Secret Doctrine in Israël » de Waite, qui a paru d'abord en 1913, a été incorporée dans sa « Holy Kabbalah » (1929), qui contient aussi son livre antérieur, « The Doctrine and Literature of the Kabbalah » (1902). Les chapitres tirés de ce livre sont malheureusement de très peu de valeur.

26. *Les couronnes suprêmes du roi saint*, III, 30 b, ou simplement *les couronnes du roi.*

27. Zohar, III, 11 b, 70 a.

28. *Face du roi*, II, 86 a, ou alors *Face interne.*

29. Les termes *dargin* (degré) et *nehorin* (lumière) sont ceux qui sont employés le plus fréquemment. III, 7 a, parle de « *ces vêtements précieux dont se vêtit le roi* ».

30. *Cf.* « Das Buch Bahir », trad. allemande par G. Scholem, § 85.

31. Le terme *Adam Kadmon* (Adam primordial) lui-même n'est pas employé dans les parties principales du Zohar, mais seulement dans les *Tikkunim.* Le Zohar parle de *Adam d'en haut.* Mais, III, 193 b, nous trouvons le terme araméen : *degré supérieur de Adam Kadmaa mystérieux.* Dans l'*Idra Rabba*, III, 139 b, nous lisons : *Toutes les couronnes saintes du roi, lesquelles sont confectionnées selon les règles, sont appelées Adam, image qui comprend le tout.*

32. C'est l'expression inventée par Cordovero dans son *Pardes Rimonim.*

33. Le chapitre *Chaar Atsmuth Vekelim* dans le *magnum opus* de Cordovero est consacré à la discussion de ce problème.

34. *Cf.* Zohar, I, 245 a, en bas.

35. *Cf.* Zohar, III, 10-11.

36. Zohar, I, 16 b.

37. Zohar, I, 74 a. Le même symbolisme est employé dans I, 15 a-b. Moïse de Léon expose sa signification dans de nombreux passages de ses livres hébreux.

38. Sur *Lui* et *Toi*, *cf.* Zohar, II, 90 a ; III, 290 a ; sur *Moi*, I, 65 b, 204 a-b.

39. La dixième Sephira est la porte d'entrée dans le *mystère de la foi*, Zohar, I, 11 b.

40. *Cf.* le Commentaire du *Sepher Yetsira* attribué à R. Abraham ben David dans l'éd. Varsovie, 1884, p. 5, col. a. Sur l'auteur véritable de ce commentaire, *cf.* mon essai dans Kirjath Sepher, IV, p. 286-302.

41. *Chaare Ora* (Offenbach, 1714), f. 108 b. La même idée est exprimée dans la « préface » aux *Tikkune Zohar* (Mantoue, 1558), f. 7 a, et sous une forme plus développée dans *Pelia* (1883), f. 14 c.

42. Zohar, I, 2 a ; Moïse de Léon, *Sepher Chekel Ha-Kodech*, p. 25. *Cf.* Isaac Hacohen, *Peruch Ha-Merkaba dans Tarbiz*, vol. II, p. 195, 206.

43. Jacob ben Shesheth, *Sepher Mechiv Devarim Nekhohim*, ms. Oxford, 1585, f. 28 a-b. Il n'emploie pas le terme *nekuda* (point), mais parle d'une *essence très subtile d'où part une ligne droite qui s'allonge et s'étend.* Son ami Nahmanide l'emploie sous une forme voilée dans son commentaire sur Genèse, I, 1 (généralement mal compris).

44. Sur le *Sepher Ha-Rimmon* de Moïse de Léon, ms. British Museum, 759, f. 125-230.

45. *Le commencement de l'existence*, terme très commun dans les écrits des kabbalistes de Gérone.

46. Zohar, I, 15 *a*. Ma traduction diffère considérablement de celle de l'édition anglaise imprimée, mais je ne peux pas ici entrer dans des détails philologiques.

47. L'auteur joue sur la sentence talmudique (*Megilla*, 21 b) : *Berechith est aussi un mot créateur.*

48. Zohar, I, 15 a-b.

49. Le Zohar, I, 2 a, dit de la divine *Mahachava*, pensée qui est identifiée avec la sagesse : *Il y dessina tous les dessins, il y modela toutes les sculptures ; cf.* aussi III, 43 a. Azriel de Gérone déclare dans son *Peruch Ha-Aggadoth*, ms. Jérusalem, f. 42 b, que *Hokhma* signifie : *la puissance de tout ce*

qui peut exister ; mais il dit aussi *(ibid.*, f. 44 a-b) que les essences *Havayoth* de chaque chose sont contenues dans *Hokhma.*

50. *Cf.* Zohar, I, 15 b.

51. III, 65 b. *Le général de tout particulier.* Azriel de Gérone parle de la Hokhma comme du *général de toutes les essences qui ne portent pas l'empreinte* et de la *Bina* comme du *général de toutes les essences qui portent l'empreinte*, dans le 1[er] chapitre de son *Commentaire sur le Sepher Yetsira* qui se trouve dans les éditions imprimées du S. Yetsira sous le nom de Nahmanide.

52. *Yomin Kadma'in*, Zohar, III, 134 b, ou très souvent *Yomin Ilayin.*

53. Shelley, « Adonais », LII.

54. Zohar, I, 1 b-2 a, 30 a, 85 b ; II, 126 b ff., 138-140 b.

55. I, 15 b. La même interprétation est donnée par tous les disciples d'Isaac l'Aveugle et Nahmanide.

56. *Cf.* les passages cités dans MGWJ, vol. 71 (1927), p. 118-119.

57. L'un de ces panthéistes est David ben Abraham Ha-Lavan (vers 1300) dont j'ai publié le *Sepher Massoreth Habrith* en 1936.

58. Zohar, I, 240 b.

59. I, 241 a.

60. *Cf.* mon analyse de ce terme dans *Tarbiz*, III, p. 36-39.

61. Zohar, I, 241 a. *Si l'on contemple les choses dans une méditation mystique, chaque chose se révèle comme une.* De semblables expressions sont employées de nombreuses fois.

62. Cette idée est avancée comme la signification mystique du Psaume XIX, 5, *Sur toute la terre s'étend leur harmonie*, *cf.* Zohar, II, 137 a.

63. Ces *Hekhaloth* sont décrites tout au long dans le Zohar, I, 38-45 et II, 245 a-262 b.

64. C'est une partie d'un long passage du *Sepher Ha-Rimmon* de Moïse de Léon, ms. Brit. Museum, 759, f. 47 b, qui contient une paraphrase panthéiste d'un passage de la *Pesikta Rabbati*, éd. Friedmann, f. 98 b. Voir texte, p. 239.

65. Ils parlent du *retour des choses à leur essence*, ce qui correspond exactement au terme *apokatastasis* qui joua un

si grand rôle dans les idées de nombreux mystiques chrétiens.

66. *Cf. Maarekheth Ha-Elohuth*, f. 6 b : *La différenciation ne vient que de la part de ceux qui reçoivent*, Zohar, II, 176 a : *Tout cela ne reçoit de nom que de notre côté* ; III, 141 a-b. La même formule néoplatonicienne est employée par des mystiques chrétiens comme Maître Eckhart, *cf.* A. Dempf, « Meister Eckhart » (1934), p. 93. *Cf.* aussi « Fons vitae » de Gabirol, éd. Baeumker, III, 33, et Jacob Guttmann, « Die Philosophie Gabirols », p. 163.

67. Isaac ben Jacob Hacohen, contemporain plus âgé de Moïse de Léon, a donné une description vivante de cette montée et de cette descente de la Chekhina à l'intérieur du monde séphirotique dans son *Maamar Ha-Atsiluth* que j'ai publié dans *Madaé Ha Yahaduth*, vol. II (1927), p. 246.

68. *Pardes Rimonim* de Cordovero (écrit en 1548) parut en 1592 à Cracovie, son *Alima Rabbati* (écrit en 1567-1568) à Brody en 1881.

69. Elisha Gallico de Safed a un passage très révélateur sur ce sujet dans la préface à son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Venise, 1587, f. 2 a.

70. *Cf.* Zohar, I, 11 b ; II, 216 a ; III, 56 a, et un long exposé sur le sujet au début du *Sepher Ha-Rimmon* de Moïse de Léon.

71. Zohar, II, 97 a et 146 b. Ces passages n'ont été que trop souvent mal interprétés par les écrivains modernes. Un passage parallèle très intéressant se trouve dans son *Michkan Ha-Eduth* de Moïse de Léon, ms. Berlin, Or. 833, f. 36 a : L'homme pieux peut « adhérer » à la Chekhina mais seulement dans son « état voilé » dans lequel elle est appelée *Araphel* (Exod., XX, 21). Une réelle union mystique n'existe qu'entre la Chekhina et son Maître.

72. Zohar, I, 21 b-22 a : (!) La Mathronitha dame matronne... s'unit à *Moïse... Moïse eut commerce avec la lune* (symbole de la Chekhina) *alors qu'il se trouvait encore dans son corps.*

73. Un premier essai pour analyser ce symbolisme a été fait par Waite dans le chapitre sur « Le Mystère du Sexe » dans sa « Secret Doctrine in Israel », p. 235-269. Mais son analyse est construite sur l'hypothèse incorrecte que le

terme zoharique *Raza di Mehemnutha* signifie un mystère du sexe. En fait, ce terme signifie simplement l'ensemble des dix Sephiroth, le monde mystique de Dieu, sans aucune connotation sexuelle ou érotique.

74. Zohar, I, 207 b, emploie le terme *Zivuga Kadicha* (union sacrée) ; III, 7a, *l'union du roi et de la dame.*

75. Les critiques du Kabbalisme se sont attachés à ce point comme preuve de son caractère essentiellement païen. *Cf.* en particulier le traité bien documenté mais très superficiel de S. Rubin, « Heidenthum und Kabbala », Vienne, 1893, p. 85-114, et la polémique éloquente du savant yéménite Yahya Kafih dans son ouvrage contre le Kabbalisme, *Sepher Milhamoth Ha-Shem*, Tel-Aviv, 1931.

76. Des exemples marquants de ce symbolisme se trouvent dans Zohar, I, 162 a ; II, 128 a-b ; III, 5 a-b et 26 a.

77. M. D. Georg Langer, « Die Erotik der Kabbala », Prague, 1923.

78. Zohar, III, 296 a-b, dans une interprétation mystique du Psaume CXXXII, 13. Ici Tsion est employé comme symbole sexuel. Sur les critiques de ce symbolisme, *cf.* Siméon ibn Labi, *Kethem Paz* (1795), f. 11 b et 185 b.

79. *Cf.* ma traduction allemande, §§ 36, 43, 44, 52, 90.

80. *Ibid.*, § 90.

81. Les termes *Matronitha, Bratha* et *Kala Kelula* sont employés, surtout le premier.

82. *La belle vierge qui n'a pas d'yeux*, expression tirée du Zohar, II, 95 a, où elle symbolise la Tora. En tant que symbole de la Chekhina, elle est employée par toute l'école de Luria.

83. *Cf. Sepher Hemdath Ha-Yamim* (Venise, 1763), vol. II, f. 4 a-b ; Meir Poppers, *Sepher Or Ha-Yachar* (Amsterdam, 1709), f. 7 d.

84. *Cf.* Zohar, I, 228 b. *La Chekhina, toutes les femmes du monde se tiennent sous sa protection.*

85. Voir note 73.

86. *L'homme est composé de toutes les choses spirituelles* – formule originellement employée par Ezra ben Salomon, cinquante ans avant le Zohar. Dans la langue de ce dernier, l'homme est *une image qui embrasse tout* (III, 139 b).

87. Ezra dit dans *Sod Ets Ha-Daath*, ms. Oxford, Christ Church College, 198, f. 7 b : *Adam, avant qu'il n'ait mangé de l'arbre de la science, était tout esprit et portait les vêtements angéliques comme Énoch et Élie. C'est pourquoi il fut digne de manger les fruits du paradis qui sont les fruits de l'âme. Cf.* Zohar, III, 83 b.

88. *Chaaré Ora* (Offenbach, 1715), f. 9 a.

89. Zohar, II, 41 b, 216 b ; III, 77 b.

90. *Cf.* l'interprétation donnée dans le Zohar, III, 77 b, de Zacharie, XIV, 9 et III, 260 b.

91. *Cf.* le même passage du Zohar : *Maintenant les pécheurs sont cause qu'il ne s'en trouve pas un seul.*

92. Zohar, I, 164 a, et souvent.

93. *Racines supérieures*, *cf.* II, 34 a.

94. Le Zohar emploie très souvent le verbe *ithdabkath bemarei (il s'est attaché à son Seigneur)*, mais très rarement le substantif *Devekutha, attachement.*

95. Nahmanide sur Deutéron., XI, 22.

96. Des phrases comme Hagiga, 9 b : *Dieu fit le tour de toutes les vertus et ne trouva rien de mieux à donner à Israël que la pauvreté*, sont exceptionnelles.

97. *Manin Thevirin*, *cf.* Zohar, I, 10 b, etc., *cf.* ma note dans l'article de Baer dans Zion, vol. V, p. 30.

98. *Sepher Ha-Rimmon*, ms. British Museum, f. 35 b.

99. *Cf.* l'article de Baer dans Zion, vol. V, p. 1-144, et la note 97 du chapitre précédent.

100. Zohar, I, 249 b.

101. *Cf.* L. Ginzberg, « Legends of the Jews », vol. V, p. 325.

102. Ps.-Nahmanide, *Igereth Ha-Kodech... concernant l'union de l'homme avec sa femme*, première édition, Rome, 1546. *Cf.* mon article dans *Kirjath Sepher*, vol. XXI, p. 179-186.

103. *Cf.* Moïse Cordovero, *Pardes Rimonim*, chap. IV, § 9.

104. J'ai publié le *Sepher Amud Hasmoli* de Moïse de Burgos dans *Tarbiz*, vol. IV, p. 208-225, *cf.* aussi l'analyse : *ibid.*, III, p. 272-286.

105. Ces idées sont développées dans les nombreuses *Sodoth* des kabbalistes du XIII[e] siècle sur la question du

péché d'Adam. La formule classique du Zohar est donnée I, 12 b ; l'essence du péché était *due au fait qu'il* [*l'arbre*] *unit en bas et se sépara en haut, alors qu'il fallait séparer en bas et unir en haut*. Le terme mystique pour cette séparation destructrice est *kitsuts be-netioth, couper les plantes*. Le terme est souvent employé par l'école de Gérone. Ezra ben Salomon dit dans son *Sod Ets Ha-Daath*, ms. Oxford, Christ Church College, 198, f. 7 b-8 a, que l'Arbre de Vie et l'Arbre de la Connaissance ne furent séparés que par le péché d'Adam. L'autre symbolisme cité dans le texte est employé par Meir ibn Aby Sahula, disciple de Salomon ben Adreth, dans la *Glose sur le Commentaire de Nahmanide sur la Tora* (1875), p. 5.

106. *Cf.* Zohar, I, 35 b et 36 b, où l'origine de la connaissance magique est décrite comme la conséquence directe de *l'acte de couper les plantes* (ravager les plates-bandes). De fait, Bahya ben Acher (1291) définit la sorcellerie comme *l'union des choses séparées l'une de l'autre* (dans son commentaire sur Exod., XXII, 17). *Cf.* aussi Zohar, III, 86 a, sur *Kilaim* (mélange des semences) qui est tiré de Nahmanide.

107. Zohar, III, 15 b, dans une paraphrase mystique de la sentence talmudique : *Une transgression en appelle une autre*.

108. Il est très souvent fait allusion à cette idée dans le Zohar et dans les écrits hébreux de Moïse de Léon. Le passage principal où elle est exprimée avec quelque développement est Zohar I, 17 a-18 a. Le monde de Satan prend son origine dans l'hypertrophie de la colère : *la force du jugement sévère*, I, 74 b, 148 a, ou *la force d'Isaac*, I, 161 b.

109. *Cf.* Zohar, III, 192 b ; II, 98 a, le décrit comme la *branche amère* de l'arbre cosmique. Voici d'autres images fréquentes : *épines méchantes, lie de vin, scories de l'or, eaux troubles*, etc.

110. Zohar, I, 19 b ; II, 69 b, 108 b, 184 b ; III, 185 a.

111. Gikatila a écrit un court traité sur cette question : *Sod Ha-Nahach Umichpato* (Mystère du serpent) qui se trouve dans plusieurs manuscrits, par ex. Leyde, cod. Warner, 32. Ici, nous découvrons un mythe sur l'origine du mal (f. 155 b-156 a) : *Sache que d'Isaac sont issus trente-cinq*

princes à gauche par Edom et par Amalek ; et sache qu'Amalek est la tête du serpent primitif. Il est issu du serpent et le serpent est son char... Dans cet endroit (Rephidim) le serpent et Amalek se trouvent accouplés et il est dit : La voie du serpent sur la roche... Sache et crois que le serpent au début de sa création était indispensable à l'ordre du monde, tant qu'il gardait sa place ; et c'était un grand serviteur, créé pour supporter le joug des royaumes et l'asservissement. Sa tête allait jusqu'en haut de la terre et sa queue descendait jusqu'au Sheol et Abadon ; car dans tous les mondes, il y avait de la place pour lui et l'on en avait besoin pour l'agencement de tous les chars, chacun à sa place. Et c'est cela le mystère du « Teli » (dragon) connu du Sepher Yetsira. Et c'est lui qui meut les sphères et les tourne de l'Est à l'Ouest et du Nord au Sud. Sans lui, il n'y aurait eu ni ensemencement, ni germination, ni appétit pour produire toute chose créée. Au début, il se trouvait en dehors de l'enceinte des campements et il était attaché au mur extérieur par sa queue et sa face était tournée dehors. Il ne peut entrer à l'intérieur et son rôle était de faire croître et de procréer du dehors. C'est cela le mystère de l'arbre de la science du bien et du mal. C'est pourquoi Dieu interdit à Adam de toucher à l'arbre de la science tant que le bien et le mal sont liés ensemble : l'un à l'intérieur, l'autre à l'extérieur, en attendant qu'il pût séparer (il s'agit là d'une allusion à la légende selon laquelle Adam aurait eu plus tard un arbre fruitier sans doute récemment planté dont on n'avait pas le droit de faire usage). *Il est dit : elle prit son fruit ; il fit entrer l'idole dans le sanctuaire et ainsi l'impureté extérieure pénétra à l'intérieur... Sache que toute création divine qui se trouve à l'endroit qui est désigné à chacun où il fut placé au moment de sa création, c'est le bien... Si, au contraire, elle quitte sa place, c'est le mal... c'est pourquoi il est dit : il fait la paix et crée le mal...*

112. Zohar, II, 69 a-b, 216 a, 227 a ; III, 252 a.

113. Zohar, II, 103 a ; I, 171 a, sur les « pattes » du serpent, Sammael, qui, selon Gen., III, 14, avait été laissé sans rien pour se tenir debout, mais il est pourvu de « pattes » sur lequelles il se tient ferme et droit par les péchés d'Israël.

114. Zohar, II, 34 b.

115. *Le côté adverse* et le *côté gauche* sont des métaphores très fréquentes pour le pouvoir démoniaque.

116. Zohar, I, 223 b ; II, 34 b ; III, 135 b et 292 b. *Cf.* aussi les *Consultations* du pseudo-Gikatila sur la question *comment le mal est sorti du bien* dans Festschrift Dr. Jakob Freimann zum 70, Geburtstag (1937), partie hébraïque, p. 170 ; *Massekhith Atsiluth*, éd. Jellinek dans *Ginzé Hokhmath Ha-Kabbala* (1853), p. 2.

117. Zohar, II, 163 a.

118. Le texte hébreu de l'hymne entière est imprimé dans Michael Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, 2. Aufl. (1901), p. 50-51.

119. *Cf.* Sachs, *op. cit.*, p. 328-331. J'en ai donné une traduction allemande complète dans Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5696/1936, p. 86-89.

120. *Cf.* L. Husik, « A History of Mediaeval Jewish Philosophy » (1918), p. XLVII.

121. Zohar, I, 206 a ; II, 141 b ; III, 70 b. Le caractère originel de cette psychologie peut être apprécié d'après le *Midrach Ha-Neelam* spécialement dans la section Berechith (imprimé dans les éditions du *Zohar Hadach*).

122. *Bina* est souvent appelée *un courant fleuve de lumière qui s'écoule et s'échappe des mondes supérieurs* et *Nechama* émerge de ce courant de lumière. (Le Zohar rapproche « courant » *Nahar* de « lumière » *Nehora.*) II, 174 a, fait allusion à une origine encore plus haute de *Nechama* dans la Sephira de la *Hokhma.*

123. Moïse de Léon pose cette question, 1290 dans le *Sepher Ha-Michkal* (Bâle, 1608), ch. II, et 1293 dans le *Sepher Michkan ha-Eduth* inédit. La solution indiquée dans le texte est celle du dernier ouvrage.

124. Zohar, I, 81 b, 226 a-b ; III, 70 b, dit que la Nechama retourne immédiatement après la mort à sa demeure céleste dans le *Paradis d'en haut.* Seul un passage, II, 97 a, mentionne un jugement sur *la sainte âme (nechama)*, le terme, cependant, est employé là, non dans le sens précis d'une partie spéciale de l'âme, mais signifie l'âme comme un tout. *Cf.* aussi II, 210 a. Moïse de Léon dit dans *Michkan Ha-Eduth*, ms. Berlin, f. 46 a : *L'esprit du Zaddik entre dans l'enfer, le traverse et en sort en paix.* L'idée que les âmes des

justes *(Zaddikim gemurim)* descendent en enfer dans le but de sauver d'autres âmes est indiquée dans III, 220 b.

125. Les théories du Zohar sont encore enjolivées dans le « Testament de Rabbi Eliezer », œuvre pseudépigraphique (appelée aussi *Seder Gan Eden*, imprimé par Jellinek dans *Beth Ha-Midrach*, III, p. 131-140) ; *cf.* note 123.

126. Zohar, III, 302 b.

127. *Ibid.*, III, 68 a-b.

128. *Ibid.*, I, 233 b ; II, 161 b.

129. *Ibid.*, I, 224 a.

130. *Ibid.*, II, 209 b-212 a.

131. *Cf.* ma traduction allemande du Bahir, §§ 86, 104, 126 *sq.*, 135. Le terme Gilgul ne se rencontre qu'après la publication du livre *Bahir*. On ignore généralement que le terme fut emprunté par les kabbalistes à la littérature philosophique. David Kimhi l'emploie dans son commentaire au Psaume CIV, mais le passage ne se trouve que dans l'édition princeps, Naples, 1487. *Gilgul* et son synonyme *Haa'thaka* sont tous deux des traductions du terme arabe pour la transmigration, *tanasuh*.

132. Sur les Cathares, *cf.* Jean Guiraud, « Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge », vol. I (1935) : « Cathares et Vaudois ». Sur la métempsycose, p. 59 *sq.*

133. Zohar, I, 186 b ; III, 7 a.

134. *Ibid.*, II, 99 b ; III ; 177 a.

135. Le système de Joseph ben Chalom de Barcelone (ca. 1310), l'auteur du commentaire sur le *Sepher Yetsira* attribué à Abraham ben David, est fondé sur elle, *cf.* EJ IX, col. 708. Pour la théorie de Recanati, *cf.* son *Commentaire véridique du Pentateuque* dans les sections *Metsora* et *Kiruchim*.

CHAPITRE VII
Isaac Luria et son école

1. Le Marrane Pedro de la Caballeria rapporte dans son Zelus Christi (Venise, 1592), f. 34, qu'en Castille, le Zohar ne se trouvait que dans les mains de juifs isolés, *apud peculiares Judaeos*. Cela fut écrit vers 1450.

2. Voir ci-dessus, p. 261, 305-310, 336.

3. *Sepher Kenêh Bina* (Prague, 1610), f. 7a. Ce texte fut écrit par l'auteur du livre Pelia.

4. Ce calcul de la Fin était basé sur Job, XXXVIII, 7, *tandis que les étoiles du matin chantaient en chœur...* La valeur numérique de *Beth, Rech, Num* fut différemment interprétée comme signifiant 1490 ou 1492 ; *cf.* Zunz, Gesammelte Schriften, vol. III, p. 228. Dans ms. Vaticane, 171, f. 96 b, on nous dit qu'en 1492 la rénovation du monde commencerait.

5. Cette idée est développée dans *Machre Katarin* d'Abraham Halevi (Constantinople, 1510) et d'autres écrits de cette sorte, surtout dans le ms. du *Sepher Kaf Ha-Ketoreth* qui interpréta *anani bamerhav Ya* (Il m'a exaucé en me mettant au large) comme faisant allusion à l'année 1492.

6. *Cf.* mes articles dans *Kirjath Sepher*, vol. II (1925), p. 101-141, 269-273 et vol. VII (1930), p. 149-165, 440-456.

7. En ce qui concerne le *Sepher Ha-Mechiv*, j'ai donné quelques détails dans mon livre *Les Manuscrits kabbalistiques*, p. 85-89. Le volumineux *Kaf Ha-Ketoreth* est conservé dans plusieurs manuscrits. Je me suis servi de celui de Paris, Bibliothèque nationale, 845. Le livre était connu des mystiques de Safed ; Vital le cite dans son livre sur la magie, encore inédit (ms. Musajoff, f. 69 a). Des passages d'autres écrits par le même auteur se trouvent dans un ms. de la bibliothèque Schocken à Jérusalem.

8. *Kaf Ha-Ketoreh* sur le Psaume XXIX.

9. *Ibid. Un glaive aiguisé est entre les mains d'Israël pour tuer et détruire tout oppresseur et tout esprit du mal et toute force extérieure.*

10. *Ibid.*, f. 54 b. Leurs livres appartiennent à *Samael, Amon et No son lieutenant.* Ce sont *ceux qui ont prolongé la dispersion.* Ces idées nous sont familières grâce aux écrits polémiques de Joseph Jaabez sur les causes de la catastrophe de 1492.

11. Midrach Ha-Neelam dans *Zohar Hadach* (1885), f. 23 d : « *Je te jure, s'ils reviennent à la pénitence, les chefs de la communauté, ou une communauté, par leur mérite*, toute la diaspora *sera réunie.* »

12. Déjà l'auteur du Sepher *Emek Ha-Melekh* (1648), f. 148 d, interpréta cette expression zoharique comme se rapportant à Safed.

13. Très intéressante est la citation dans la préface d'Abraham Azulai à son commentaire sur le *Zohar Or Ha-Hama* (Jérusalem, 1876). Il dit : *J'ai trouvé écrit en ce qui concerne la décision céleste qu'ils ne s'adonneront pas à l'étude de la connaissance véritable publiquement. La date limite en était fixée jusqu'à la fin de l'année (! 1490). À partir de cette date l'interdiction a été levée et l'autorisation a été donnée d'étudier le livre du Zohar à partir de l'année (1540). C'est une bonne action de choix que grands et petits l'étudient en public ; car c'est seulement grâce à cela que le roi Messie viendra et non pas pour un autre mérite.*

14. *Azikri* est l'orthographe correcte du nom habituellement orthographié Azkari, selon les mss écrits en Palestine à ce moment, par ex. l'autographe des notes autobiographiques de Vital (ms. Toaff à Livourne).

15. La présentation du sujet par S.A. Horodezky est très peu satisfaisante, *cf. Torath Ha-Kabbala Chel R. Moché Kordovero* (1924) et *Torath Haari* dans l'annuaire Keneseth, vol. III (1938), p. 378-415.

16. Schechter, « Studies in Judaism », Second Series (1908), p. 202-306.

17. *Ibid.*, p. 258. *Cf.* les remarques de Steinschneider dans H.B., vol. VIII, p. 147. Il trouve les écrits de Luria « complètement incompréhensibles ».

18. Cordovero fait allusion à son expérience durant la méditation dans son *Chiur Koma* (1883), § 93, et dans *Or Neerav* à la fin du chapitre v. Son *Sepher Giruchin* (1601) est basé sur une technique mystique spéciale imaginée par lui et son maître Salomon Alkabez, *cf. Kirjath Sepher*, vol. I (1924), p. 164, et vol. XVIII (1942), p. 408.

19. *Alima Rabbati* (1881), f. 24 d ; *Dieu est tout être et tout être n'est pas Dieu.* Il est peut-être intéressant de noter que le philosophe allemand F. W. Schelling a employé précisément la même formule pour définir l'attitude de Spinoza envers le problème du « panthéisme », *cf.* Schellings Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie, éd. A. Drews (1902), p. 44. *Cf.* sur cette question du

« panthéisme » de Cordovero, MGWJ, vol. 75 (1931), p. 452 *sq.* ; 76 (1932), p. 167-170.

20. *Chiur Koma* (1883) § 40, p. 98.

21. Sur les œuvres de Cordovero, *cf.* EJ, vol. V, col. 663-664.

22. *Cf.* les prescriptions morales de Cordovero publiées par Schechter, *op. cit.*, p. 292-294.

23. *Chibhe Haari* imprimé d'abord dans le *Thaalumoth Hokhma* (Bâle, 1629), *cf.* Schechter, p. 323. Une autre lettre de Shlomel a été récemment publiée par S. Assaf, *Kobets al Yad*, nouvelle série, vol. III, p. 121-133.

24. *Thaalumoth Hokhma*, 37 b ; *Likkuté Chas* (Livourne, 1790), 33 *c*.

25. Publié par ex. dans *Chaar Maamaré Rabbi Chimon bar Yokhai* de Vital (Jérusalem, 1898), f. 22 a-30 c. L'authenticité du commentaire peut être prouvée d'une manière concluante ; *cf.* mon article sur les écrits authentiques de Luria dans *Kirjath Sepher*, vol. XIX (1943), p. 184-199.

26. *Les Chemona Chearim* furent imprimés pour la première fois à Jérusalem entre 1850 et 1898. Ils contiennent la version éditée par le fils de Vital, Samuel. Une autre version des écrits de Vital est donnée par Meir Poppers ; la meilleure édition d'une partie de celle-ci *(Ets Hayim)* a paru à Varsovie en 1891. Les citations de Ets Hayim sont données d'après cette édition. Les autres parties portent des titres séparés pour chaque volume : *Sepher Ha-Gilgulim, Peri Ets Hayim, Chaar Ha-Yikhudim, Sepher Likkute Tora.*

27. Sur Joseph Ibn Tabul, *cf.* mon article sur « Les disciples de Luria » dans *Zion*, vol. V, p. 133-160, spécialement p. 148 *sq.*

28. Le livre de Tabul, sous le titre *Sepher Hephtsi Ba*, a été publié au début de *Simhath Cohen* par Mas'ud Hakohen Al-Haddad (Jérusalem, 1921).

29. Beaucoup d'entre eux sont réunis dans le *Sepher Orhoth Tsadikim* (imprimé dans *Likkuté Chas*, Livourne, 1790) ; *Chaar Ha-Gilgulim*, chapitre 37 *sq.*, et dans Jacob Zemah, *Sepher Nagid Umetsuve* (1712).

30. *Cf.* la liste des tombeaux sacrés à la fin du *Sepher Ha-Gilgulim.*

31. *Cf. Chaar Ha-Kawanoth* (1873), f. 50 d, qui est évidemment basé sur les *Tosaphoth* à *Hagiga*, 13 a.

32. *Chaar Ha-Kawanoth*, 8 d : *Il y a un sens caché et secret pour toutes ces choses-là.*

33. *Ibid.*, 50 d.

34. *Cf. Zion*, vol. V, p. 125 et 241 *sq.*

35. *Cf.* l'article cité à la note 27.

36. Sur la question de Sarug et ses activités, *cf.* mon article dans Zion, vol. V, p. 214-241.

37. La Puerta del Cielo d'Herrera se trouve non seulement à la Bibliothèque royale à La Haye, mais aussi à la bibliothèque Columbia University à New York (X, 86-H 42Q).

38. « Porta cIorum », à la fin du volume I, pars secunda, de la Kabbala Denudata de Knorr. Ce texte fut traduit (ou plutôt condensé) d'après l'édition hébraïque qui parut en 1655 à Amsterdam.

39. J. G. Wachter, « Der Spinozismus im Jüdenthumb » (!) oder die von dem heutigen Jüdenthumb und dessen Kabbala vergötterte Welt (1699), puisa abondamment dans les livres d'Herrera.

40. Cette vue, qui est absolument sans fondement, est acceptée par Horodezky dans nombre de livres et d'articles. *Cf.* note 15.

41. Il ne fait pour moi aucun doute que Luria a lu et utilisé un traité écrit vers 1480 par Joseph Alkastiel à Jativa (près de Valence) qui est conservé par exemple dans le ms. Oxford, 1565. Plusieurs *termini technici* lurianiques ont leur origine dans ce livre.

42. Ms. Brit. Museum, 711, f. 140 b : *Voici le langage que j'ai trouvé dans les livres des kabbalistes : comment Dieu a-t-il créé son monde ? comme un homme qui rassemble son souffle et se contracte afin que le moindre contienne le plus grand. Ainsi Il a réduit sa lumière dans sa coudée et le monde est resté dans les ténèbres. Et dans ces ténèbres, Il a façonné des formes, Il a taillé des roches afin d'en extraire les sentiers dénommés les merveilles de la Sagesse.* Cette explication s'appuie sur l'interprétation par Nahmanide des premiers mots du *Sepher Yetsira*, *cf. Kirjath Sepher*, vol. IV (1930), p. 402.

43. *Cf. Exod. Rabba* sur Exod., XXV, 10 ; *Lev. Rabba* sur Levit., XXIII, 24 ; *Pesikta de-Rab Kahana*, éd. Buber, 20 a ; *Midrach Chir Ha-Chirim*, éd. Gruenhut (1899), 15 b.

44. Vital, *Ets Hayim*, chap. I, 1-2 ; Mevo Chearim (Jérusalem, 1904), f. 1 ; Tabul, *Deruch Hephtsi Ba*, chap. I. Les images dans quelques versions manuscrites de l'enseignement de Vital sont très réalistes.

45. La formule *Il s'est contracté lui-même sur lui-même* est employée d'abord par Sarug et l'auteur du *Sepher Chefa* Tal (Hanau, 1618).

46. Le parallèle entre *Tsimtsum (contraction)* et *Chevira (brisure)* qui suggère cette interprétation est noté par Vital lui-même, quoique dans un contexte différent, *cf. Ets Hayim*, VI, 5, p. 54, et une allusion voilée dans le premier chapitre de son *Mevo Chearim*. Je suis redevable de cette remarque au livre de Tishby, cité à la note 68.

47. Vital parle toutefois de ce premier acte comme de *la première contraction*. Le principe est affirmé dans *Ets Hayim*, p. 71 (toutes les citations sont tirées de l'éd. 1891) : *Il faut que tu comprennes également que, dans chaque aspect de la production de lumières nouvelles, il y eut auparavant la contraction.*

48. Jacob Emden, *Mitpahath Sepharim* (Lemberg, 1870), p. 82.

49. Ce fut la raison pour laquelle Joel, dans « Die Religionsphilosophie des Sohar », a essayé de montrer que le Zohar n'enseigne pas l'émanation.

50. *Cf.* la discussion sur la signification du *Tsimtsum* dans *Chomer Emunim* de Joseph Ergas (II[e] partie) et *Yocher Levav* d'Emmanuel Hai Rikki, chap. I.

51. La seule tentative dans cette direction a été faite par M. Teitelbaum, *Harav Miladi Umaflegeth Habad*, vol. II (1913) p. 37-94. D'autres auteurs qui ont écrit sur la question du *Tsimtsum* sont Molitor, « Philosophie der Geschichte », vol. II (1834) p. 132-172 ; Isaac Misses, « Dartstellung und kritische Beleuchtung der jüdischen Geheimlehre », II (1863), p. 44-50.

52. Ms. Jérusalem, *cf. Manuscrits kabbalistiques*, p. 135. Le texte est publié dans *Kirjath Sepher*, vol. XIX, p. 197-199. Son authenticité n'est pas douteuse.

53. Cela est souligné dans tous les premiers écrits sur la doctrine du *Tsimtsum.*

54. Telle est la pensée du *Pardes Rimonim* de Cordovero dans le long chapitre VIII, *Mahuth Vehanhaga*, où il considère principalement la question de la signification de *Din. Cf.* aussi chap. V, § 4, où Cordovero développe la théorie que les mondes primitifs furent détruits non à cause d'une hypertrophie de *din*, mais plutôt à cause de sa carence.

55. Cela est clairement confirmé pour le fragment mentionné ci-dessus écrit par Luria lui-même et par Ibn Tabul. L'idée est un peu estompée dans la version de Vital.

56. *Ets Hayim*, p. 57, et particulièrement p. 59. Cette idée fondamentale est devenue la base du grand système kabbalistique exposé dans le *magnum opus* de Salomon Eliassov, *Sepher Leshem Shevoveahlama.* Le troisième volume (Jérusalem, 1924) est appelé *Les Principes de la répression et de la compression.*

57. Vital semble avoir eu quelque raison de ne pas mentionner la théorie de Rechimu à sa vraie place mais seulement ultérieurement (par ex. *Ets Hayim*, p. 55). Luria et Ibn Tabul soulignent son importance.

58. *Cf.* le texte cité à la note 52.

59. Pour Basilide, voir Hippolyte, *Philosophoumena*, VII, 22 ; *cf.* Mead, « Fragments of a Faith Forgotten », 3e édition (1931), p. 261. Pour le livre copte et gnostique Yeou, *cf.* Mead, p. 543.

60. Les chapitres II-VIII (p. 29-78) de *Ets Hayim* renferment une foule de détails de ce processus.

61. *Ets Hayim*, p. 9 *(Chaar Ha-Kelalim).* Les termes *Olam Ha-Nekudim* et *Olam Ha-Akudim* préférés par Vital reposent sur un jeu de mots, *cf.* Genèse, XXX, 39.

62. *Cf.* le texte publié dans *Zion*, vol. V, p. 156, et *Sepher Emek Ha-Melekh* (1648), f. 32 d.

63. Ce processus est décrit en détail dans *Ets Hayim*, chap. IX.

64. Voir le premier chapitre, note 30.

65. Zohar, III, 128a, 135 a /b, 142 a / b, 292 a / b.

66. *Ibid.*, II, 176 b. Le terme araméen est *Mathkéla.*

67. *Ets Hayim*, IX, 8, p. 93 ; XI, 5, p. 103.

68. Je m'appuie sur une analyse très complète de la doctrine de Luria de *la Brisure des Vases* et la conception du mal, faite par mon élève Isaie Tishby, *Torath Hara Vehakelipa Bekabalat Haari*, Jérusalem, 1942.

69. *Cf. Ets Hayim*, XI, 5, p. 103 ; *Chaar Maamaré R. Chimon bar Yokkai* (1898), f. 22 b (des écrits authentiques de Luria !) et 33 a ; *Mevo Chearim* (1904), f. 35 *d*.

70. Vital, *Sepher Ha-Likkutim* (Jérusalem, 1913), f. 21 b.

71. Cela est, par exemple, l'objection soulevée par Moïse Hayim Luzzatto au commencement de son *Sepher Hoker Umkubal*.

72. Menahem Azaria Fano, *Hakdama Beïnyan Hatehiru* au commencement de son *Yonath Elem* (1648) ; *Emek Ha-Melekh*, 24 b.

73. *Ets Hayim*, chap. XVIII, 1, p. 170.

74. Cela est décrit tout au long *ibid.*, chap. XI et XVIII. Vital déclare que la *Chevira (brisure)* a affecté tous les mondes, chap. XXXIX, 3.

75. La plupart des chapitres XII-XL des *Ets Hayim* de Vital traitent de ce sujet du *Tikkun*.

76. *Ets Hayim*, XI, 7, p. 107, donne le meilleur résumé.

77. La citation suivante du philosophe allemand F.W. Schelling (mort en 1854) présente comme une description du *Tsimtsum* et de sa portée pour la personnalité de Dieu. « Alles Rewusstsein ist Konzentration, ist Sammlung ist Zusammennehmen seigner seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbheit » (Schellings sämtliche Werke, Abteilung I, Band VIII, p. 74).

78. Cordovero dans *Alima Rabbati* parle déjà de cinq Themunoth *(configurations)* dans le même sens.

79. Zohar, III, 128 *b*.

80. L'*Idra Zutta*, III, 290 ff, parle du symbolisme du *Père et de la Mère* (après le chapitre sur *Athika Kadicha*).

81. *Ketsar Apaïm* est tiré de Prov., XIV, 17. Gikatila dans *Chaaré Ora* donne l'interprétation correcte.

82. *Ets Hayim*, chap. XVI-XXIX.

83. Ce sont les diverses étapes mystiques de *Zeir Anpin* appelées *conception, naissance, allaitement, enfance, maturité.*

84. *Hakal Thapukhin Kadichin*, Zohar, III, 128 b, et dans beaucoup d'autres passages (basés sur une interprétation mystique d'un passage talmudique, *Taanith*, 29 a).

85. Sur le développement de cette théorie, *cf.* mon article *Hitpatkhuth Torath Ha-Olamoth* dans *Tarbiz*, II, p. 415-442 ; III, p. 33-66. Son sens a été souligné par Cordovero, *cf. Pardes Rimonim*, chap. XVI.

86. *Ets Hayim*, chap. XL SV.

87. *Ets Hayim*, chap. XLVI, 1-2, et à beaucoup d'autres endroits. *Cf.* Molitor, Philosophie der Geschichte, vol. 1 (2e édition, 1857), p. 482. Luria lui-même (dans son *Peruch Siphra di Tseniutha*, f. 23 d) énonce tout à fait brutalement une vue purement théiste qui semble avoir été quelque peu estompée dans ses enseignements oraux postérieurs.

88. Ibn Tabul et Vital affirment tous deux que la théorie du « rideau » est valable seulement pour *la lumière intérieure*, mais non pour *la lumière ambiante* qui pénètre et environne tous les mondes de sa substance propre.

Dans son traité plus populaire sur la morale, *Sepher Chaare Keducha*, Vital emploie délibérément une terminologie purement théiste.

89. *Cf. Kuntres Kelaté Hathhalath Ha-Hokhma* (1893) et *Hoker Umekubal*, éd. Freystadt (1840), p. 15-18.

90. Cette vue est adoptée par Emanuel Hai Rikki dans *Yocher Levav*.

91. *Ets Hayim*, chap. XXXIX, 1 (vol. II, p. 130).

92. *Peri Ets Hayim*, I, 1 (Dubrowno, 1804), f. 5 a.

93. *Ets Hayim*, chap. XXXVI.

94. *Cf.* le passage cité à la note 91. Sur le péché d'Adam, *cf.* aussi les longs passages dans *Sepher Ha-Likkutim* (1913), f. 56 d, et le *Deruch H et Adam Ha-Richon* dans *Chaar Ha-Pesukim* (1912), f. 1 d-4 b.

95. *Chaar Maamaré R. Chimon bar Yokhai* (1898), f. 37 c/d.

96. *Cf. Sepher Ha-Gilgulim*, chap. 1-3 ; *Chaar Maamaré R. Chimon bar Yokhai, loc. cit.*

97. *À l'intention de l'union du Saint, béni soit-il, et de sa Chekhina, en crainte et en amour pour unifier le Nom Ya, béni soit-il, d'une unification complète.* Cette formule s'est généralement introduite parmi les cercles influencés par le

Kabbalisme lurianique, spécialement à l'aide des *Chaaré Tsion* de Nathan Hannover. *Cf. Chaar Ha-Mitswoth* de Vital (1872), f. 3 b et 4 b.

98. *Cf.* mon article, « Der Begriff der Kawwanah in der alten Kabbala », dans MGWJ, 78 (1934), p. 492-518.

99. C'est la théorie de la *Kawana* développée dans le *Sepher Ha-Kawanoth* (Venise, 1620), *Peri Ets Hayim* (la meilleure édition : Dubrowno, 1804) et *Sepher Ha-Kawanoth* (Jérusalem, 1873).

100. *Ets Hayim*, chap. I, 5, p. 29.

101. Tout cela a été exposé par Vital dans une note très intéressante au commencement du traité appelé *Siddur Ha-Ari, Sepher Ha-Téphila al Derekh Ha-Sod ;* Zolkiew, 1781, f. 5 c-d.

102. Leur livre de prières a été publié à Jérusalem, 1911-1916. C'est le traité appelé *Siddur* de R. Chalom Charabi, à propos duquel *cf.* ci-dessous, p. 346.

103. Paulus Berger, « Cabalismus Judaeo-Christianus detectus » (1707), p. 118, dit qu'il a trouvé la *Kawana* appelée *Sabbatismus ac silentium sacrum* par les kabbalistes. Je n'ai pas encore pu relever la source de cette affirmation qui semble avoir été empruntée à la Kabbala Denudata de Knorr.

104. Tout cela et les remarques suivantes tirent leur origine du *Sepher Ha-Gilgulim* de Vital, l'édition la meilleure et la plus complète est celle qui a paru à Przemysl, 1875. *Cf.* spécialement chap. 1-4, et 6. Une traduction latine se trouve dans la Kabbala Denudata de Knorr vol. II, II[e] partie (1684), p. 243-478.

105. Cette idée est fondée sur l'interprétation mystique d'une Haggada sur Adam, *cf. Midrach Tanhuma*, section *Ki Thisa*, 12 et *Exod. Rabba*, § 40.

106. *248 membres et 365 nerfs*, *cf.* Targum Jonathan ben Uziel sur Gen., I, 27 et Zohar, I, 170 *b*.

107. Cordovero, *Sepher Thomer Debora* (Jérusalem, 1928), p. 5.

108. *Cf. Chaar Ha-Pesukim*, f. 3 a ; *Sepher Ha-Gilgulim*, chap. XVIII.

109. *Sepher Ha-Likkutim*, f. 3 b.

110. *Sepher Ha-Gilgulim*, chap. XV-XVIII ; aussi *Chaar Maamaré R. Chimon bar Yokhai*, f. 36 b ff.
111. *Sepher Ha-Gilgulim*, chap. I.
112. *Ets Hayim*, chap. XXVI, 1. Dans d'autres passages, il est affirmé que son corps provient du monde supérieur *Yetsira*.
113. *Sepher Ha-Gilgulim*, chap. XVI et XVIII.
114. *Sepher Ha-Gilgulim*, chap. XVIII et Sepher *Ha-Likkutim*, f. 8 c.
115. Son antécédent le plus important est un livre volumineux, le *Gali Razaya*, écrit en 1552.
116. *Cf.* ma note sur ce sujet dans Gaster Anniversary Volume (1936), p. 504.
117. Le terme *exil de l'âme* pour *Gilgul* a déjà été employé au XIII[e] siècle par l'auteur anonyme du *Sepher Temuna* (Lemberg, 1892), f. 56 b.
118. *Cf.* EJ, vol. IX, col. 708, et Festschrift für Aron Freimann (1935), p. 60.
119. *Sepher Ha-Gilgulim*, chap. V.
120. *Ibid.*, chap. VIII ; Vital, *Chaar Tikkuné Onoth*, dans *Chaar Ha-Yihudim* (Koretz, 1783), f. 30-39 ; *Chaar Tikkuné Techuva* (1648), f. 15-21 ; *Rechith Hokhma* à la fin de *Rechith Hokhma Ha-Katser* et (mieux) à la fin de *Mea Kechita* de Menahem Azaria Fano (1892), f. 58-69.
121. Chemtob ben Chemtob, *Sepher Emunoth* (Ferrare, 1556), f. 78 a.
122. Abraham Galante, *Zahoré Hama* sur Zohar, II, 105 b. On rapporte d'Isaac l'Aveugle (vers 1200) qu'il pouvait dire par sa perception qu'il avait de l'aura, *Commentaire du Pentateuque* si l'âme d'un homme était « nouvelle » ou « ancienne », *cf.* Recanati, *Commentaire du Pentateuque* (sections *Vayécheb* et *Ki Tetse*).
123. *Cf.* Cordovero, *Chiur Koma*, f. 83 *d* ; Vital, *Chaar Rouakh Ha-Kodech* (Jérusalem, 1912), f. 3 a-5 b ; *Midrach Talpiyoth* (1860), f. 108 a.
124. Le livre *Gali Razaya* n'a été imprimé qu'en partie (Mohilev, 1812) et il est conservé dans une version plus complète dans le ms. Oxford, 1820. *Cf. Kirjath Sepher*, II, p. 119-124.
125. *Sepher Ha-Likkutim*, f. 89 b.

126. A. H. Silver, « A History of Messianic Speculation in Israel » (1927), p. 137-138, a recueilli des légendes racontées par les disciples de Luria. Sur l'année 1575 en tant que l'année messianique, *cf. ibid.*, p. 135-137. L'année 1630 a été désignée comme le commencement de la diffusion générale de l'enseignement lurianique par le kabbaliste Moïse Präger, dans *Vayakhel Moche* (Dessau, 1699), f. 58 a : *Les disciples de Luria ont gardé secrètes ses paroles depuis l'année 1575 jusqu'à 1630.*

127. La plupart de ces rites sont expliqués dans *Chaar Ha-Kawanoth* à leur propre place. Voir aussi A. Abeles, « Der kleine Versöhnungstag » (1911) et *Mekits Redumim* (Mantoue, 1648) dans la section *Hochena Rabba* (dernier jour d'une demi-fête, ce jour-là comporte une liturgie spéciale).

128. Voir les textes cités à la note 120.

129. *Cf.* A. Berliner, « Randbemerkungen » zum täglichen Gebetbuche », vol. I (1909), p. 30-47 ; Abr. I. Schechter, « Lectures on Jewish Liturgy » (1933), p. 39-60. Ce sujet important demande encore une étude plus complète.

130. *Hemdath Yamim*, imprimé d'abord à Izmir, 1731.

131. *Cf.* Rosanes, *Koroth Ha-Yeduhdim Bethurkia*, vol. IV (1935), p. 445-449 ; M. Heilprin, *Kebod Hakhamim* (Jérusalem, 1896), qui a soulevé un grand nombre de discussions polémiques ; Yehuda M. Fetaya, *Minhath Yehuda* (Bagdad, 1933), f. 37-39.

CHAPITRE VIII

Sabbatianisme et Hérésie mystique

1. Jacob ben Abraham de Botton, *Recueil de Consultations Eduth Beyaakob* (1720), f. 42 a, réimprimé par Rosanes, vol. IV, p. 473.

2. S. Trivush dans la revue mensuelle russe Voschod, 1900, n° 7, p. 99.

3. Bleuler, « Lehrbuch der Psychiatrie », sechste Aufage, p. 321 *sq.* ; J. Lange dans Handbuch der Geisteskrankheiten, vol. VI (1928), p. 93 *sq.*

4. Thomas Coenen, « Ydele Verwachtinge der Joden getoont in den Persoon van Sabethai Zevi » (Amsterdam, 1669), p. 9.

5. Elle vient d'être publiée par A. M. Habermann, « *Kobets al Yad Chel Hebrath Mekitsé Nirdanim* », nouvelle série, vol. III (1940), p. 209.

6. *Ibid.*, p. 208.

7. *Heara (éclairement)* et *Hesther Panim* (*le fait de cacher sa face*) dans le récit donné par Baruch d'Arezzo (*Inyené Chabthay Tsevi*, éd. Freimann, p. 64, 67) ; *Heara* et *Nephila (chute)* dans une lettre de Nathan publiée dans REJ, vol. 104 (1938), p. 120, où il joue sur le nom talmudique du *Messie Bar Nifli (Sanhedrin* 96 b).

8. Nathan de Gaza dans son *Sepher Ha-Beria*, ms. Berlin Or. oct., 3075, f. 6 b : *Il y a aussi un exemple plus particulier de la sainte croyance en ce qui concerne notre Seigneur le Messie glorieux* [= S. Zevi] ; *tantôt il se trouve au sommet des degrés, tantôt au tréfonds de la pauvreté et de l'abaissement.* Nathan dans *Deruch Ha-Tannimim*, ms. Halberstamm, 40, f. 92, a, dit : *Le Saint, béni soit-il, l'a induit dans de grandes épreuves de nombreuses fois. Après qu'il se fut trouvé au sommet des cieux, il tombait dans les profondeurs du grand abîme et les serpents le séduisaient, contestaient l'existence de son Dieu en faisant valoir contre lui de grands arguments auxquels l'intelligence pratique ne saurait résister.*

9. *Cf.* le récit intéressant donné par Tobias Cohen, *Maase Tobia*, I, 6 : *Malgré toute sa sagesse et son savoir, dès son jeune âge, il avait pris l'habitude de se livrer à des excentricités puériles et on disait que parfois il était pénétré d'un esprit de démence et qu'il agissait comme font les imbéciles, si bien qu'on se moquait de lui et on l'appelait imbécile et fou.*

10. *Inyené Chabthay Tsevi*, p. 95.

11. Voir ci-dessus, p. 227.

12. Le texte hébreu se trouve dans le ms. 2223 d'Enelow Memorial Collection au JThS de New York, f. 228 : *De passage à Alep, il nous a raconté tout ce qui lui est arrivé : depuis l'année 1648, l'esprit de Dieu a reposé sur lui lorsqu'il alla, une nuit, hors de la ville, loin des habitations, à une distance d'environ deux heures ; il se trouvait dans la solitude et le dépouillement, et il entendit la voix de Dieu qui lui disait :*

Tu es le Sauveur d'Israël, le Messie fils de David, Messie du Dieu de Jacob, c'est toi qui es appelé à libérer Israël, à le rassembler des quatre coins de la terre au milieu de Jérusalem, et je jure par ma droite et par mon bras puissant que c'est toi le libérateur véritable et qu'il n'y a pas, hormis toi, de rédempteur. Et ainsi, à partir de cet instant, il fut revêtu de l'Esprit saint et d'une grande lumière ; il prononçait les lettres du nom ineffable de Dieu ; il accomplissait des actions étranges, selon qu'elles lui semblaient nécessaires pour diverses raisons et pour les réparations qu'il voulait réaliser. Ceux qui le voyaient ne comprenaient rien à sa conduite, ils le prenaient pour un trompeur et, de nombreuses fois, nos sages qui étaient en terre sainte lui infligeaient la flagellation légale en punition de ses actions blâmables qui étaient dépourvues de raison, si bien qu'il se trouva contraint de quitter la société des hommes et de partir dans les déserts. Chaque fois qu'il réapparaissait, il était grandi et mûri, il voyait ce qu'une bouche humaine ne pouvait pas dire ; parfois il souffrait d'une grande souffrance et parfois il jouissait de l'éclat de la Présence. Tantôt Dieu le soumettait à de grandes épreuves, plus dures que la mort et toujours il les surmontait. Jusqu'à l'année 1665, lorsqu'il se trouvait en Égypte, le Saint, béni soit-il, l'éprouva puissamment ; il surmonta également cette épreuve et ensuite il fit une grande adjuration, par de nombreuses prières et supplications pour qu'il ne soit plus tenté ; mais au moment où il avait fait cette adjuration, l'Esprit saint le quitta subitement ainsi que toute l'illumination ; il fut semblable aux autres, il regretta ses actions étranges qu'il avait faites, car il n'en comprenait plus les raisons comme il les avait comprises au moment où il les avait accomplies.

13. Par l'important manuscrit sabbatien Kaufmann 255 (maintenant à l'Académie hongroise de Budapest), f. 30 a, nous savons que cette transgression était pratiquée par lui, précisément dans les heures d'exaltation démente. *Je sais qu'avant que son règne ne fût rendu public, parfois lorsqu'il avait une apparition, il mentionnait le nom de Dieu dans ses bénédictions.*

14. *Cf.* note 9.

15. L'apocalypse de Nathan sur Sabbataï Zevi – attribué à Abraham Yakhini par des historiens modernes, sans la moindre justification comme l'a montré Rosanes – les mentionne au printemps de 1665 : *Des démons s'attachaient à lui... C'est le démon né de la concupiscence et toujours il le poursuivait pour l'induire en erreur. Cf. Inyené Chabthay Tsevi*, p. 99. La signification de l'expression *Bene nama* est celle de démons nés de la concupiscence, *cf.* Zohar, I, 19 *b ;* III, 76 *b.*

16. *Cf. Deruch Ha-Tanninim* de Nathan, ms. Halbertstamm, 40, f. 90 b : *Et tous les maux qui ont été dits à propos de Job, ce sont ces mêmes maux qu'il a subis, car il a porté les fardeaux de souffrances pénibles par toutes sortes d'écorces*, et f. 102 *b : C'est pourquoi il eut besoin d'être sept ans emprisonné par les écorces* [forces du mal = démons] *et alors il supporta des souffrances pénibles, fortes et exceptionnelles.*

17. Relation de la véritable imposture du faux Messie des Juifs nommé Sabbatay Sevi (Avignon, 1667), p. 37.

18. Le texte original se trouve dans un carnet de notes sabbatiennes, conservé à la bibliothèque Columbia University à New York (X, 893-Z, 8 vol., I, n° 20), f. 16 b-17 a. Voici le texte complet de ce passage : *En effet quiconque me connaît peut témoigner d'un témoignage véridique que, depuis ma jeunesse jusqu'à ce jour, il ne s'est pas trouvé en moi de faute ; j'accomplis la Tora dans la pauvreté, je l'ai étudiée jour et nuit grâce à Dieu et jamais je n'ai poursuivi des désirs matériels ; chaque jour j'augmentai les mortifications et les souffrances de toutes mes forces et je n'ai pas du tout joui d'un bonheur matériel à cause de cette nouvelle... j'étudiai la Tora en pureté jusqu'à ce que je fus âgé de vingt ans et j'ai accompli la réparation générale dont parle Isaac Luria de benoîte mémoire pour tous ceux qui ont beaucoup péché, quoiqu'il ne se trouvât pas en moi un péché que j'ai fait volontairement et c'est par crainte que mon âme n'ait été tachée dans une existence antérieure. Que Dieu m'en préserve ! À vingt ans, j'ai commencé à étudier le livre du Zohar et quelques écrits de Rabbi Isaac Luria. Et celui qui désire se purifier, on l'aide du ciel ; il envoya de ses saints anges et des âmes pures qui m'ont fait connaître beaucoup*

des mystères de la Tora ; en cette année, après que se fut éveillée ma force dans la vision des anges et des âmes saintes, alors que je m'étais interrompu au moment de la lecture de la section Vaiakhel et que j'étais enfermé seul dans une chambre en sainteté et en pureté, après une prière silencieuse, je me lamentai grandement, je suppliai et voici qu'un vent souffla sur ma face, mes cheveux se dressèrent, mes genoux s'entrechoquèrent, j'ai vu le char céleste, j'ai vu l'apparition divine tout le jour et toute la nuit, alors j'ai prophétisé une prophétie complète comme l'un des prophètes et « ainsi parla le Seigneur ». Il fut gravé en mon cœur avec une certitude absolue à qui était destinée cette prophétie... et je n'ai plus jamais vu d'apparition aussi grande que celle-ci jusqu'à ce jour et cette chose resta scellée dans mon cœur jusqu'à ce que le libérateur se manifestât à Gaza et se signât du nom de Messie ; alors seulement j'eus l'autorisation du messager de publier ce que j'avais vu et sa vérité me fut connue.

19. Cet exposé autobiographique est confirmé par le récit que Nathan a fait de son extase à Moïse Pinheiro à Livourne, *cf. Inyené Chabthay Tsevi*, p. 95, où le texte est corrompu, et le manuscrit original au JThS porte : *Il vit toutes les choses dans l'ordre et le char céleste et le visage de notre Seigneur le Messie.*

20. Dans la lettre publiée par Habermann, *cf.* note 5, p. 208 : *Il laissa la mission et se rendit à Gaza afin de trouver une réparation et le repos pour son âme.*

21. *Cf.* note 19.

22. Ms. Halberstamm, 40 (Jew'College, Londres) ; British Museum, 856, 1 ; Beth Ha-Midrach à Londres (Catalogue par Neubauer, 1886), 123, 3 ; Badhab 83, à Jérusalem (attribué faussement à Isaac Luria !).

23. Nathan parle de l'année Tav, Kaph, Zain = 1667 comme un événement à venir, mais il mentionne l'emprisonnement de Sabbataï Zevi.

24. Vital dit de l'âme du Messie dans son *Sepher Ha-Gilgulim*, chap. 19 : *Sache que l'âme la plus intime, provenant de la Splendeur suprême, aucun être créé de ce monde ne l'a encore obtenue. Mais le roi Messie la prendra.* Nathan n'utilise pas ce passage.

25. Sur le symbolisme du serpent, *cf.* Mead, « Fragment of a Faith forgotten », 3[e] éd. (1931), p. 182 *sq.*

26. Ms. Halberstamm, 40, f. 99 b. Le texte entier de ce passage est le suivant : *Toutes ces choses ne sont arrivées que pour faire connaître la grandeur de notre Seigneur ; Gloire à son nom, comment il a détruit la force du serpent qui s'enracine par des racines d'une grande puissance, toujours cherchant à le séduire. Et après qu'il se fut astreint à sortir une grande sanctification des écorces, celles-ci pouvaient se saisir de lui, lorsque l'illumination disparaissait ; elles lui montraient qu'elles avaient pouvoir sur lui, lorsque avaient disparu sa lumière et sa fidélité qui est splendeur. Et quant à sa croyance qui est sa parure, elles (les écorces) lui faisaient voir que leur force était comme la sienne et qu'elles possédaient une Merkaba comme lui, ainsi que le disait Pharaon qui est l'Éternel. Et au moment de son illumination, il soumettait à nouveau les forces du mal. Tout cela, on le trouve par des allusions aussi dans ce qu'on écrit des sages : plus grand est ce qui a été dit pour Job que ce qui a été dit pour Abraham ; car pour Abraham, il est écrit : ayant la crainte révérentielle de Dieu et s'écartant du mal. Et déjà j'ai dit que le verset dit : Son nom était Job, car il était plongé dans les écorces, cela était pendant les périodes de ténèbres qui sont les jours de repos et de joie, c'est pour cette période-là que le verset dit : Et voici l'homme parfait et droit, etc. Jamais le texte n'emploie le terme* wehaya. *Et ce fut si ce n'est pour indiquer des termes de joie. Et alors il était* wesameva *sortant du mal, c'est-à-dire sortant des écorces. Il n'en est pas de même au jour des ténèbres, car alors il était plongé dans les écorces. Et il a un mérite supérieur à Abraham. Car quoiqu'il eût des misères et qu'il fût plongé au milieu d'elles, il était resté un homme parfait. Il n'en est pas de même d'Abraham qui, aussitôt qu'il en fut sorti, n'y est plus retourné.*

27. Cela est le point principal sur lequel la position que je prends dans cette conférence diffère de la présentation du sujet dans mon article *Mitswa Habaa Beavera* publié dans *Keneseth*, II (1937), p. 346-392.

28. Il n'est pas impossible que son apostasie elle-même ait été provoquée par cette maladie, car il semble qu'au moment de cette maladie il était une fois de plus dans un

état de dépression et de passivité extrêmes, *cf.* ma note dans *Kobets Hotsaath Choken ledivré Saphrouth*, p. 165-166.

29. Leopold Loew, « Gesammelte Schriften », vol. II, p. 171 et IV, p. 449.

30. S. Hurwitz, *Meaïn Velean* (1914), p. 181-285.

31. *Cf.* W. Rabinowitsch dans *Zion*, vol. V, p. 127-132.

32. *Cf.* G. Scholem, *Les Songes du sabbatien R. Mardoché Achkenazi* [en hébreu] (1938) et *Zion*, vol. VI, p. 94-96.

33. Son nom entier est mentionné dans un document publié par Israël Halperin dans *Haolam* (1930), n° 36. Cela réfute les suggestions avancées par Rosanes, IV, p. 478.

34. *Les Songes du sabbatien R. Mardoché Achkenazi* [en hébreu] (Vienne, 1933), p. 333.

35. La date exacte a été fixée d'après le récit de l'événement par Cardozo, *cf.* Bernheimer dans JQR (1927), p. 102, et mon article dans *Zion*, vol. VII, p. 12 *sq.*

36. Leopold Loew, « Gesammelte Schriften, » vol. II, p. 255, et la lettre d'Adolf Jellinek, *ibid.*, vol. V, p. 193, qui dit d'une façon très caractéristique : « Ueber den Sabbatäismus Chorins habe ich einen Zeugen, der merkwürdige Beweise gibt : es ist aber die Frage, ob es klug ist, jetzt diesen Punkt zu diskutieren. »

37. *Peruch Leen Yaakob*, ms. à la bibliothèque Schocken à Jérusalem.

38. *Cf.* aussi mon article *Mitswa Habaa Beavera* dans *Keneseth*, vol. II (1937), p. 392. Les documents publiés par V. Zacek dans Jahrbuch für Geschichte der Juden in der Czechoslovaskichen Republik, vol. IX (1938), pp. 343-410, jettent une lumière très intéressante sur ce rapport entre le Sabbatianisme tardif et « les lumières ».

39. Je suis très reconnaissant à Miss Pauline Goldmark de New York, qui a eu la gentillesse de me présenter une copie de ce document très remarquable, écrit par son grand-père, Gottlieb Wehle.

40. *Pour relever la présence de la poussière*, *cf.* la longue dissertation du « Maggid », l'une des âmes saintes, adressée à Mardoché Achkenazi dans mon ouvrage *Les Songes du sabbatien R. Mardoché Achkenazi* [en hébreu], pp. 79-100.

41. *Hullin*, 7a.

42. *Cf.* le traité mentionné plus haut, p. 80.

43. On a trop peu tenu compte, dans les études sur le Messianisme, de son livre remarquable *Netsah Israel* (Prague, 1599).

44. *Cf.* Cecil Roth, « The Religion of the Marranos », dans JQR, n. s., vol. 22 (1931), p. 26.

45. *Cf. Nouvelles données sur Abraham Cardozo* [en hébreu] (1933), p. 344.

46. *Cf.* la grande épître de Cardozo dans *Inyené Chabthay Tsevi*, éd. Freimann (1913), p. 87-92, spécialement 88 et 90.

47. *Cf.* l'article hébreu de Wirszubski sur la conception sabbatienne de l'Apostasie du Messie, dans *Zion*, III (1938), p. 215-245.

48. Il existe une abondante littérature sabbatienne sur les raisons de l'apostasie du Messie. Nous avons encore quelques lettres de Nathan sur le sujet, *Igereth Magen Abraham* de son disciple Abraham Perez (*cf.* note 50), et le ms. David Kaufmann, 255, à Budapest, dont l'auteur interprète beaucoup de Psaumes comme annonçant le destin du nouveau Messie.

49. *Cf.* p. 191-193 sur les livres *Temuna* et le *Raya Mehemna*.

50. *Igereth Magen Abraham* publié par moi dans *Kobets al Yad*, s. n., vol. II (1938), p. 121-155. Là j'ai fait la supposition erronée que son auteur était Cardozo. L'auteur réel est mentionné dans le ms. Guenzburg, 517, 4. *Cf.* Wirszubski (voir note 47), p. 235-245, sur la doctrine du livre.

51. *Igereth Magen Abraham*, p. 135.

52. *Cf.* mon livre *Les Songes du sabbatien R. Mardoché Ashkenazï* [en hébreu] (1938).

53. L'auteur du ms. David Kaufmann, 255 (dont une photocopie existe à la bibliothèque Schocken à Jérusalem), mentionne avec beaucoup d'indignation que plusieurs savants parmi « les croyants » refusèrent de devenir musulmans quand Sabbataï Zevi les invita à le faire.

54. *Cf. Zion*, vol. III, p. 228.

55. *Lehichath Saraf* (Hanau, 1726), f. 2 b : *Lorsqu'ils disent que la présence divine est déjà montée et a été réparée, il ne reste pas aux écorces de pouvoir pour saisir sinon aux arrières du « Zair » et qu'il est impossible de le réparer. Si ce*

n'est qu'après la souffrance, il est impossible de réparer la souffrance par le côté de la sainteté mais uniquement par des actions normales. Cf. sur cette théorie mes remarques dans *Zion*, vol. VI (1941), p. 136-141.

56. *Cf.* Nahmanide dans *Igereth Ha-Kodech*, chap. II ; Is. Horovitz dans *Chené Luhoth Ha-Berith* (1698), f. 293 a ; Nehemyah Hayun dans *Oz le-Elohim* (1713), f. 20 d ; *Igereth Magen Abraham*, p. 150.

57. Cette phrase citée par Clément d'Alexandrie, « Stromata », III, 13, 92, de « l'Évangile selon les Égyptiens », avait originellement une signification profondément ascétique.

58. Michna, *Berakhoth*, IX, 5.

59. *Chever Pocheim* (Londres, 1714), f. 33 b (le livre n'a pas de pagination).

60. *Cf.* Eugène de Faye, « Gnostiques et Gnosticisme » (1925), pp. 413428 ; L. Fendt, « Gnostische Mysterien » (1922) ; H. Liboron, « Die karpokratianische Gnosis » (1938).

61. J'ai fait un exposé détaillé de cette mythologie du nihilisme dans *Keneseth*, II (1937), pp. 381-387. *Cf.* aussi l'article remarquable de Joseph Kleinmann (en russe). *Moral i poezia Frankisma* dans *Yevreiski Almanach* (Petrograd, 1923), pp. 195-227, qui n'est venu à ma connaissance qu'après que mon article, ci-dessus mentionné, eut été imprimé.

62. Ces écrits sont : *a)* une « reprise » de la prophétie d'Isaïe dans l'esprit du Frankisme, un document très curieux dont des fragments ont été publiés par A. Kraushar, « Frank i Frankisci Polscy », vol. II (1895), pp. 183-218 ; *b)* le commentaire *En Yaakob*, ms. Schocken, à Jérusalem.

63. Une partie considérable est contenue sous une forme éparpillée dans le livre de Kraushar (voir la note précédente) et particulièrement dans les annexes, vol. I, p. 378-429 ; vol. II, p. 304-392.

64. Nazir, 23 b : *Une transgression faite pour l'amour de Dieu vaut mieux que l'accomplissement d'un commandement sans intention.*

65. *La transgression de la Tora, c'est son accomplissement.* L'expression se trouve dans Menaboth, 99 b, avec la

variante *Et sa fondation*. Les mots de la formule sabbatienne sont les mêmes que dans l'édition de Wistinetzki du Sepher Hassidim, § 1313.

66. *Cf. Lehichath Saraf* (1726), f. 2 a/b.

67. *Sanhedrin*, 98 a.

68. C'est la doctrine de *Maase Duma* exposée dans des centaines de sentences de Frank, mais mentionné déjà en 1713 par Hayun dans *Divré Nehemia*, f. 81 ff., qui la décrit d'une façon polémique en usant d'autres symboles.

69. Il faut avoir présent à l'esprit que seule une petite partie des disciples de Frank passèrent au catholicisme.

70. Cette formule est attestée également par plusieurs écrivains traitant des antinomiens de Salonique qui avaient coutume de l'attribuer à Sabbataï Zevi lui-même. Elle est basée sur un jeu de mots : *Matir Asurim (qui délivre les captifs)* pour *Matir Issurim* « qui autorise les interdictions ». *Cf.* Midrach Tehillim, éd. Buber, f. 268, et les notes de Buber.

71. *Cf. Keneseth*, II, p. 370-371.

72. *Cf.* Zacek dans son article cité à la note 38. Une monographie sur Moïse Dobrushka – Thomas Edler von Schönfeld – Junius Frey est encore un *desideratum*. Il était certainement l'un des dirigeants frankistes.

73. *Les mémoires de Moïse Porges* dans *Historischen Schriften*, publié par l'Institut scientifique Yiddish, vol. I (1929), col. 266. Le texte allemand original (dont une seule traduction a été publiée par Dr. N. Gelber) porte « Die Erlösung aus geistigem und politischem Druck ist ihr Zweck, ist ihr Ziel ».

74. Plusieurs d'entre eux, tels qu'Israël Jaffe dans *Or Israël* (1702) et Zevi Chotsh, représentent l'école lurianique du Sabbatianisme. Ce n'est guère accidentel que l'auteur de la première tentative pour vulgariser des parties du Zohar en Yiddish ait été un sabbatien, Zevi Chotsh dans *Nahlath Tsevi* (1711). Mais le plus intéressant dans ce groupe fut sans aucun doute Jacob Koppel Lifshitz, l'auteur d'un exposé de la doctrine kabbalistique *Chaaré Gan Eden* qui a été tenu en haute estime par les Hassidim postérieurs. Tishby a prouvé, sans doute possible, ses rapports avec l'hérésie, *cf. Keneseth*, vol. IX (1945), p. 238-268.

75. Parmi ces autorités sabbatiennes, les idées de Samuel Primo ne sont connues qu'indirectement par les longues polémiques contre elles dans les écrits de Cardozo. Les traités les plus volumineux sur la théologie sabbatienne sont ceux de Cardozo dont nous possédons plusieurs volumes en manuscrits.

76. Mon étude sur ce chef sabbatien important a paru dans Zion, vol. VI (1941), p. 119-147, 181-202.

77. *Cf.* l'apologie d'Eisbeschütz par Mortimer Cohen dans son livre « Jacob Emden, a Man of Controversy » (1937) et mes remarques critiques sur elle dans *Kirjath Sepher*, vol. XVI (1939), p. 320-338. Toute la question a maintenant été réexaminée par M. A. Perlmutter dans son analyse détaillée des écrits kabbalistiques d'Eibeschütz qui ne laisse plus de doute sur ses opinions sabbatiennes, *cf.* son livre *R. Jonathan Eisbeschütz et ses rapports avec le Sabbatianisme* [en hébreu] (Jérusalem 1946).

78. *Cf.* l'exposé de Cardozo sur ces idées, publié par Beinheimer dans JQR, n. s., vol. XVIII (1927), p. 122. Dans plusieurs de ses traités inédits, il est encore beaucoup plus franc sur cette « philosophie de l'histoire juive ». *Cf.* aussi le traité *Mikhtab be-Sod He-Elohuth* de Cardozo publié dans *Beth Ha-Midrach* de Weiss (1864), p. 63-71, 100-103, 139-142.

79. *Oz le-Elohim*, Berlin, 1713. Ce livre a soulevé à sa publication des polémiques amères et prolongées. *Cf.* Graetz, vol. X (1897), p. 468-495 ; D. Kaufmann dans REJ, vol. 36 (1897), p. 256-282 ; vol. 37, p. 274-283 ; G. Levi dans Rivista Israelitica, vol. VIII (1911), p. 169-185 ; vol. IX, p. 5-29 ; J. Sonne dans *Kobets al Yad*, vol. II (1938), p. 157-196. L'interprétation par Graetz des enseignements de Hayun est incorrecte dans la mesure où il lui attribue la théorie de l'incarnation acceptée par l'aile la plus radicale du mouvement sabbatien, mais rejetée par de nombreux sabbatiens. Sur l'histoire réelle des idées sabbatiennes à propos de l'apothéose de Sabbataï Zevi et leur transformation en une théologie de l'incarnation, *cf.* chap. V de mon article sur *Baruchia*, dans Zion, vol. VI (1941), p. 181-191.

CHAPITRE IX

Le hassidisme : sa dernière phase

1. Voir la bibliographie.
2. Ahad Haam, *La Résurrection de l'esprit* [en hébreu], dans *Al Parachath Derakhim*, vol. II, p. 129.
3. Voir la bibliographie.
4. Ce fut l'opinion adoptée par M. Löhr, « Beiträge zur Geschichte des Hassidismus », Heft I (Leipzig, 1925), et Lazar Gulkowitsh, « Der Hassidismus religionswissenschaftlich untersucht » (1927), p. 68.
5. Verus (c'est-à-dire Aaron Marcus), « Der Chassidismus » (1901), p. 286.
6. *Cf.* Ariel Bension, « Sar Chalom Charabi » (Jérusalem, 1930).
7. Ariel Bension, « The Zohar in Moslem et Christian Spain » (1932), p. 242.
8. Plusieurs de ces documents ont été publiés, *cf.* par ex. Ar. Bension, *Sar Shalom Sharabi*, p. 89-90, et surtout l'article de E. Tcherikover, *La Communauté des kabbalistes de Jérusalem « Ahvath Shalom » au* XVIII*e* *siècle* dans YIVO Studies in History (en Yiddish), vol. II (1937), p. 115-139.
9. Les membres de ce groupe de kabbalistes se recrutaient parmi les juifs de l'Afrique du Nord, de la Turquie, des Balkans, de la Perse et du Yémen.
10. Il y a une vaste littérature sur « le mouvement palestinien » à l'intérieur du Hassidisme primitif dont la plupart des textes sont bien faits pour obscurcir la vraie question du Hassidisme et du Messianisme, par ex. *Le Hassidisme et la terre d'Israël* [en hébreu] d'Isaac Werfel (Jérusalem, 1940). Une analyse historique du mouvement sous des couleurs moins romantiques a été faite par Israël Halperin dans son étude *Les Premières Montées des hassidim au Pays d'Israël* [en hébreu] (Jérusalem, 1946).
11. Même les légendaires *Chibbé Ha-Baal Chem Tob (Vie de Baal Chem)* mentionnent encore l'existence de tels hassidim, et nous savons que deux des premiers disciples du Baal Chem leur appartiennent ; *cf. Chibbé Ha-Baal Chem Tob*, éd. S. A. Horodezky (1922), p. 25.

12. « Salomon Maimon's Lebensgeschichte », éd. J. Fromer (1911), p. 170.

13. Le neveu de Yehuda Hassid qui se convertit plus tard au luthéranisme nous dit que ses compagnons et lui firent le voyage à Jérusalem « à cause du faux Messie » *cf.* A. Fuerst, « Christen und Juden » (1892), p. 260.

14. *Cf.* Wolf Rabinowitsch, « Der Karliner Chassidismus » (1935).

15. La collection la plus complète de ces faux documents a paru dans le Quarterly des Hassidim Habad *Hatamim*, 1935-1938. Le dessein des auteurs était évidemment de prouver l'historicité de tout ce qui est dit dans les *Chibhé Ha-Becht.*

16. *Cf.* maintenant les textes publiés par Wolf Z. Rabinowitsch dans Zion, vol. V (1940), p. 126-131.

17. *Cf.* les détails concernant sa personnalité dans l'article cité à la note précédente.

18. *Cf. Zion*, vol. VI (1941), p. 80-84.

19. *Cf.* ma note sur ce sujet dans *Zion*, VI, p. 89-93.

20. *Cf.* Dubnow, *Histoire du Hassidisme* [en hébreu] (1930), p. 112.

21. *Le Testament de Rabbi Israël Baal Chem* [en hébreu] (1913), p. 27, 30.

22. *Or Ha-Ganuz* (Zolkiew, 1800), section *Berechith.*

23. Kraushar, « Frank i Frankisci Polscy », vol. I (1895), p. 30.

24. *Cf.* son avant-propos au *Sepher Likkuté Amarim* de son maître (1781).

25. *Sepher Geburoth Ha-Chem*, Cracovie, 1592.

26. *Cf.* A. Gottesdiener, *Haari Chebekhakhmé Prague* (1938), p. 38-52 : *Le Mahral en tant que kabbaliste*, qui a réuni quelques matériaux kabbalistiques de ses écrits sans essayer d'en faire une analyse réelle.

27. Torsten Ysander, « Studien zum Bescht'schen Hassidismus ! in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart » (Upsala, 1933).

28. *Cf. Abodath Halevi* par Rabbi Aaron Halevi de Staroselje, vol. II (Lemberg, 1862), f. 62 d.

29. Tous les écrits du « Maggid » de Meseritz et de ses disciples font très fréquemment état de ce paradoxe fondamental du Zaddikisme.

30. *Cf. Seder Hadoroth Hekhadach*, p. 35.

31. Verus, « Der Chassidismus » (1901), p. 308.

32. *Cf.* S. A. Horodezky, « Religiöse Strömungen im Judentum » (1920), p. 95.

33. S. Schechter, « Studies in Judaism », vol. I (1896), p. 19-21.

34. *Cf.* M. Teitelbaum, *Le Rabbi de Ladi et la secte de Habad* [en hébreu], vol. I (1913), p. 87 *sq.*

35. *Cf. Chibhé Ha-Baal Chem Tob* (1815), f. 28 a, dans un passage remarquable par son radicalisme : *Celui qui raconte les légendes des Zaddikim, c'est comme s'il s'occupait de la contemplation du char céleste.* Rabbi Nahman de Brazlav va jusqu'à dire qu'en racontant les *récits des histoires des Tsadikim*, on attire la lumière du Messie dans le monde et on chasse les ténèbres, *cf.* son *Sepher Ha-Midoth*, s. v. *Tsadik*.

36. Le fond de cette histoire se trouve déjà dans une collection hassidique sur Rabbi Israël de Rishin, *Keneseth Israël*, Varsovie, 1906, p. 23.

BIBLIOGRAPHIE

CHAPITRE PREMIER. Caractères généraux de la mystique juive

a) Sur la mystique en général

Charles A. BENNETT, A Philosophical Study of Mysticism, New Haven, 1931.
Martin BUBER, Ekstatische Konfessionen, Iéna, 1909.
Henri DELACROIX, Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, Paris, 1908.
Friedrich von HÜGEL, The Mystical Element of Religion (spécialement second volume), Critical Studies, Londres, 1908.
William Ralph INGE, Christian Mysticism, Considered in Eight Lectures, Seconde édition, Londres, 1912.
Rufus M. JONES, Studies in Mystical Religion, Londres, 1909.
Rudolf OTTO, Mysticism East and West, A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism, New York, 1932.
E. RECEJAC, Essay on the Bases of the Mystic Knowledge, Londres, 1899, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897.
Evelyn UNDERHILL, Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, Londres, 1926.

b) Sur la mystique juive en général

Franz Joseph MOLITOR, Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Vol. I-IV, Munster, 1827-1857.
G. SCHOLEM, Bibliographia Kabbalistica, Leipzig, 1927.
Idem, Kabbala, dans Encyclopaedia Judaica vol. IX, col. 630-732 (1932).
J. ABELSON, Jewish Mysticism, Londres, 1913.
Arthur Edward WAITE, The Holy Kabbalah, A Study of the Secret Tradition in Israel, Londres, 1929.

CHAPITRE II. La mystique de la Merkaba

a) Sur le gnosticisme en général

Wilhelm ANZ, Zur Frage nach dem Ursprungs des Gnostizismus, Leipzig, 1897.
Ernesto BUONAIUTI, Gnostic Fragments, Londres, 1924.
F. C. BURKITT, Church and Gnosis, Cambridge, 1932.
Eugène de FAYE, Gnostiques et Gnosticisme, Seconde édition, Paris, 1925.
A. HILGENFELD, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig, 1884.
Hans JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen, 1934.
G. R. S. MEAD, Fragments of a Faith Forgotten, 3e édition, Londres, 1931.
Carl SCHMIDT, Koptisch-Gnostische Schriften, Erster Band, Leipzig, 1905.

b) Sur la mystique de la Merkaba et les sujets qui s'y rapportent

J. ABELSON, The Immanence of God in Rabbinical Literature, Londres, 1912.
Avigdor APTOWITZER, « *Le Sanctuaire d'En Haut d'après la Haggada* » [en hébreu], dans *Tarbiz*, vol. II (1931), pp. 137-153, 257-287.
L. BLAU, Altjüdisches Zauberwesen, Budapest, 1898.

Philipp BLOCH, Die « *Yorde Merkaba* », die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluss auf die Liturgie, Dans MGWJ, vol. 37 (1893), pp. 18-25, 69-74, 257-266, 305-311.

Idem, Geschichte der Entwicklung der Kabbala und der Jüdischen Religionsphilosophie kurz zusammengefasst, Trier, 1894, pp. 5-36.

Moritz FRIEDLÄNDER, Der vorchristliche jüdische Gnosticismus, Göttingen, 1898.

H. GRAETZ, Gnosticismus und Judenthum, Krotoschin, 1846.

Idem, Die mystische Literatur in der gaonäeischen Epoche. Dans MGWJ, vol. VIII (1859), pp. 67-78, 103-118, 140-152.

D. H. JOEL, Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben, Fascicules I-II, Breslau, 1881-1883.

J. LEWY, « *Fragments de phrases et de noms grecs dans le Sepher Hekhaloth Rabbati* » [en hébreu], dans Tarbiz, vol. XII (1941), pp. 163-167.

Hugo ODEBERG, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, edited and translated for the first time with Introduction, Commentary and Critical Notes, Cambridge, 1928.

G. SCHOLEM, Zur Frage der Entstehung der Kabbala. In Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, IX (1928), pp. 4-26.

Idem, Ueber eine Formel in den koptisch-gnostischen Schriften und ihren jüdischen Ursprung, dans Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, vol. XXX (1931), pp. 170-176.

c) Textes

Othioth di Rabbi Akiba Ha-Chalem, éd. S. A. Wertheimer, Jérusalem, 1914.

Hekhaloth Rabbati, éd. Jellinek, dans *Beth Ha-Midrach*, vol. III (1885), pp. 83-108, 161-163.

Harbad di Moché, éd. M. Gaster, Londres, 1896.

Masseketh Hekhaloth, éd. Jellinek, dans *Beth ha-Midrach*, vol. II (1853), pp. 40-47 ; éd. Wertheimer, dans *Bathe Midrachoth*, vol. II (1894), pp. 15-22.

Merkaba Chlema. éd. S. Mussajoff, Jérusalem, 1922.
Seder Rabba Diberechith, éd. Wertheimer, dans *Bathé Midrachoth*, vol. I (1893), pp. 1-31.
Pirké Hekhaloth Rabbati, éd. S. A. Wertheimer, Jérusalem, 1889.
Reyoth Ezechiel, éd. J. Mann, dans *Hatsophe Lehakhmath Israel*, vol. V (1921), pp. 256-264.

d) Sur le Sepher Yetsira

Sepher Yetsira Hameyuhas Leabraham Avinu, Mantoue, 1562 ; Varsovie, 1884.
Yehuda ben BARZILAI de Barcelone, *Peruch Sepher Yetsira*, éd. S. Z. H. Halberstamm, Berlin, 1885.
David CASTELLI, II Commento di Sabbatai Donnolo sul Libro della Creazione, Florence, 1880.
Traductions : Isidor Kalish, A Book on Creation, New York, 1877.
Lazarus GOLDSCHMIDT, Das Buch der Schöpfung, Francfort-sur-le-Main, 1894.
Knut STENRING, The Book of Formation, Londres, 1923.
Leo BAECK, Zum Sepher Jezira, dans MGWJ, vol. 70 (1926), pp. 371-376.
Idem, Die Zehn Sephiroth im Sepher Jezira, dans MGWJ, vol. 78 (1934), pp. 448-455.
Abraham EPSTEIN, Recherches sur le Séfer Yecira, Versailles, 1894.
Louis GINZBERG, Book Yezirah, dans Jewish Encyclopedia, vol. XII, col. 606-612.

CHAPITRE III. Le Hassidisme dans l'Allemagne médiévale

a) Textes

Sepher Hassidim, éd. Wistinetzki, Berlin, 1891.
Sepher Hassidim [vulgata], Lwow, 1926.
ELEAZAR DE WORMS, *Sepher Hokhmath Ha-Nephçch*, Lwow, 1876.

Idem, Chaaré Ha-Sod Vehayihud Véhaemuna, éd. Jellinek, dans *Kokhabe Itshak*, n° 27 (1867), pp. 7-15.
Idem, Sodé Razaya, éd. Kamelhar, Bilgoraj, 1936.
Idem, Hilkhoth Thechuva et Hilkhoth Hassiduth dans son *Sepher Rokeah. Sepher Raziel*, Amsterdam, 1701.
Moïse TAKU, *Ketab Tamim*, éd. R. Kirchheim, dans *Otzar Nehmad*, III, pp. 54-99.
Abraham ben AZRIEL, *Sepher Arugath Ha-Bosem*, éd. E. Urbach. Vol. I, Jérusalem, 1939.
NAFTALI H. TREVES, *Tephilah Mikal Hachanah im Peruch al Derekh Hakabbala*, Thiengen, 1560.

b) Études

AV. APTOWITZER, *Mavo Lesepher Rabbi Eleazer ben Joel Halevi*, Jérusalem, 1938, pp. 316-318, 343-350.
I. F. BAER, *Les Tendances religieuses et sociales du Sepher Hassidim* [en hébreu], dans *Zion*, vol. III (1938), pp. 1-50.
A. BERLINER, Der Einheitsgesang (Chir Ha-Yihud) eine literar-historische Studie, Berlin, 1910.
Abr. EPSTEIN, « *Contribution à l'histoire de la Kabbale ackenazite* » [en hébreu], dans *Hahoker*, vol. II (1892), pp. 1-11, 37-48.
Idem, Rabbi Samuel Ha-Hassid, dans *Hagoren*, vol. IV (1904), pp. 81-101.
Jacob FREIMANN, *Mavo Lesepher Hassidim*, Francfort-sur-le-Main, 1924.
M. GASTER, The Maaseh Book, translated 2 vol., Philadelphie, 1934.
M. GÜDEMANN, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich und Deutschland, vol. I, Vienne, 1880. Chapitres V-VIII.
Israel KAMELHAR, *Rabenu Eleazar Megamisa Baal Ha-Rokea*, 1930.
Jekutiel KAMELHAR, *Hassidim Ha-Richonim*, Waitzen, 1917.
Adolf NEUBAUER, Abou Ahron le Babylonien, dans REJ, vol. 23 (1891), pp. 256-264.
Beate ROSENFELD, Die Godemsage, Breslau, 1934.

G. SCHOLEM, Reste neuplatonischer Spekulation bei den Deutschen Chassidim, dans MGWJ, vol. 75 (1931), pp. 172-191.
Idem, Golem, dans EJ, vol. VII, col. 501-507.
I. N. SIMHONI, *Hassiduth Haackenazith Bimé Habenayim*, dans *Hatsephira*, 1917, en cours.
Joshua TRACHTENBERG, Jewish Magic and Superstition, New York, 1939.

CHAPITRE IV. Abraham Abulafia et la doctrine du Kabbalisme prophétique

DOV BAER BEN SHNEUR ZALMAN, *Kuntres Ha-Hithpaaluth*, la meilleure édition est celle de Varsovie, 1868, sous le titre de *Sepher Likutte Biurim*.
Joseph GIKATILA, *Ginnath Egoz*, Hanau, 1614.
Adolph JELLINEK, *Ginzé Hokhmath Ha-Kabbala*. Titre de la partie allemande : Auswahl kabbalistischer Mystik, Leipzig, 1853.
Idem, Philosophie und Kabbala, Erstes Heft, enthält Abraham Abulafia's Sendschreiben über Philosophie und Kabbala, Leipzig, 1854.
Idem, Sepher Ha-Oth, Apokalypse des Pseudo-Propheten und PseudoMessias Abraham Abulafia. Publié dans Jubelschrift zum siezigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz, Breslau, 1887, pp. 65-88 de la section hébraïque.
Idem, Bet Ha-Midrach, vol. III (1855), pp. XL-XLIII de l'Introduction.
M. H. LANDAUER, Vorläufiger Bericht in Ansehung des Sohar, dans Literaturblatt des Orient, vol. VI (1845), en douze conclusions (sur Abulafia comme l'auteur du Zohar).
G. SCHOLEM, *Manuscrits kabbalistiques qui se trouvent à la Bibliothèque nationale et universitaire de Jérusalem* [en hébreu], 1930, pp. 24-30, 8991, 225-236.
Idem, Chaaré Tsedek, un passage de la Kabbale de l'école d'Abraham Abulafia [en hébreu], dans *Kirjath Sepher*, vol. I (1924), pp. 127-139.

Idem, Quelques chapitres du Sepher Sulam Haalia de Rabbi Yehuda Albotini [en hébreu], dans *Kirjath Sepher*, vol. XXII (1945), pp. 161-171.
Idem, Eine kabbalistische Deutung der Prophetie als Selbstbegegnung, dans MGWJ, vol. 74 (1930), pp. 285-290.
Moritz STEINSCHNEIDER, Die Hebräischen Handschriften der Hof- und Staatsbibliothek in München, 1895, pp. 142-146 (sur les écrits prophétiques d'Abulafia).
Simon BERNFELD, *Bene Haalia*, Tel-Aviv, 1931, pp. 68-90 ; (sic !) *Abraham Abulafia*.
L. GUENZIG, *Le Kabbaliste Abraham Abulafia* [en hébreu], dans *Ha-Eshkol*, vol. V (1904), pp. 85-112.

Sur la théorie de la méditation des Saints Noms

PSEUDO-ABRAHAM DE GRANADA, *Berith Menuha*, Amsterdam, 1648.
Moïse CORDOVERO, *Pardes Rimonim*, Cracovie, 1592, chap. XX, XXI, et XXX.

CHAPITRES V et VI. Le Zohar, le livre et son auteur.
La doctrine théosophique du Zohar

a) Textes

Sepher Ha-Zohar, 3 vol., Vilna, 1882.
Zohar Hadach, Varsovie, 1885.
Tikkuné Zohar, Mantoue, 1558 ; Amsterdam, 1718.
Sepher Ha-Zohar, vol. I-II (Genèse et Exode) avec des parallèles rabbiniques, Nitsutsé Zohar par Reuben Margulies, Jérusalem, 1940-1944.
Sepher Arhoth Hayim, le Testament des Rabbis Eliezer Haggadol [en hébreu] avec le commentaire *Damesek Eliezer* par Abraham M. Vernikovski, Varsovie, 1888.
Moïse de LÉON, *Ha-Nephech Hahokhma*, Bâle, 1608.
Idem, Chekel Hakodech, Londres, 1911.
Joseph GIKATILA, *Chaaré Ora*, Offenbach, 1715.
Meir ibn GABBAJ, *Derekh Emuna*, Berlin, 1850.
PEREZ (?), *Maarekheth Ha-Elohuth*, Mantoue, 1558.

Abraham AZULAJ, *Or Hahama*, 4 vol., Przemysl, 1896-1898.
Simeon ibn LABI, *Kethem Paz*, 2 vol., Livourne, 1795.
(Ces deux derniers ouvrages sont les plus remarquables parmi les commentaires écrits jusqu'à présent sur le Zohar. Une liste complète de ces commentaires se trouve dans ma Bibliographia Kabbalistica, pp. 183-210.)
Menahem RECANATI, *Peruch al Ha-Tora al Derekh Ha-Emeth*, Venise, 1523.
Sepher Ha-Pelia, Koretz, 1784.
Sepher Ha-Kana, Poritzk, 1786.
Sepher Ha-Temuna, Lemberg, 1892.
The Zohar. Traduit en anglais par Harry Sperling et Maurice Simon, 5 vol., Londres, 1931-1934.
Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. Nach dem Urtext herausgegeben von Ernst Müller, Vienne, 1932.
Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem [Sohar von G. Scholem], Berlin, 1935.
Das Buch Bahir, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von G. Scholem, Leipzig, 1923.

b) Études

W. BACHER, L'éxégèse biblique dans le Zohar, dans REJ, vol. XXII (1891), pp. 33-46, 219-229.
I. BAER, « *Le fonds historique du Raya Mehemna* » [en hébreu], dans *Zion*, vol. V (1940), pp. 1-44.
Ariel BENSION, The Zohar in Moslem and Christian Spain, Londres, 1932.
Jacob EMDEN, *Mitpahath Sepharim*, Altona, 1768.
A. FRANCK, The Kabbalah or the Religious Philosophy of the Hebrews. Enlarged Translation by Dr. I. Sossnitz, New York, 1926.
M. GASTER, Zohar, dans Encyclopedia of Religion and Ethics de Hastings, vol. XII (1921), pp. 452-469.
H. GRAETZ, Geschichte der Juden, vol. VII, note 12 : Autorschaft des Sohar.
A. JELLINEK, Moses de Leon und sein Verhältnis zum Sohar, Leipzig, 1851.
Idem, Beiträge zur Geschichte der Kabbala, vol. I-II, Leipzig, 1852.

D. H. JOEL, Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis zur allgemeinen jüdischen Theologie, Leipzig, 1849.

S. KARPPE, Études sur les origines et la nature du Zohar, Paris, 1901.

Moses KUNITZ, *Sepher ben Yohai*, Vienne, 1815.

M. D. G. LANGER, Die Erotik der Kabbala, Prague, 1923.

David LURIA, *Maamar Kadmuth Sepher Ha-Zohar*, Varsovie, 1887.

Isaac MYER, Qabbalah. The Philosophical Writings of Solomon Ibn Gabirol... and their connection with the Hebrew Qabbalah and Sepher Ha-Zohar, etc., Philadelphie, 1888.

David NEUMARK, « *Histoire de la philosophie d'Israël d'après les problèmes* » [en hébreu], vol. I, New York-Varsovie, 1921, pp. 166-354.

Karl PREIS, Die Medizin im Sohar, dans MGWJ, vol. LXXII (1928), pp. 167-184.

S. RUBIN, Heidenthum und Kabbala, Vienne, 1893.

G. SCHOLEM, « *Moïse de Léon a-t-il composé le Zohar ?* » [en hébreu], dans *Madaé Hayahduth* I (1926), pp. 16-29.

Idem, Alchemie und Kabbala, dans MGWJ, LXIX (1925), pp. 13-30, 95-110, 371-374.

Idem, « *Quelques remarques critiques sur le Zohar d'après ses connaissances de la Palestine* » [en hébreu] avec une note de Samuel Klein dans l'annuaire Zion, vol. I (1925), pp. 40-56.

Idem, « *Quelques chapitres sur l'histoire de la littérature kabbalistique* » [en hébreu], I, II, VI, VIII, dans Kirjath Sepher, vol. IV (1928), pp. 286327 ; vol. VI (1930), pp. 109-118, 385-419.

Idem, « *Un nouveau chapitre du Midrach Ha-Neelam du Zohar* » [en hébreu], dans Louis Ginzberg, Jubilee Volume (New York, 1946), Hebrew Section, pp. 425-446.

Idem, « *La Kabbale de Rabbi Jacob et Rabbi Isaac, les fils de Rabbi Jacob Hacohen* » [en hébreu], dans *Madaé Hayahduth*, vol. II (1927), pp. 163-293.

Idem, « *Une étude sur la Kabbale d'Isaac Hacohen* » [en hébreu], dans *Tarbiz*, vol. II-V (1931-1934).

Idem, « *L'influence de Gabirol dans la Kabbale* », dans le *Measseph Sophre Eretz Israël* [en hébreu] (1940), pp. 160-178.
Idem, Eine unbekannte mystische Schrift des Moses de Leon, dans MGWJ, vol. LXXI (1927), pp. 109-123.
Idem, Vulliauds Uebersetzung des Sifra de-Zeniutha aus dem Sohar, dans MGWJ, vol. LXXV (1931), pp. 347-362.
Ignaz STERN, Versuch einer umständlichen Analyse des Sohar, dans Ben Chananja, I-V (1858-1862).
A. E. WAITE, The Secret Doctrine in Israël. A Study of the Zohar and its Connections, Londres, 1913.
Hillel ZEITLIN, « Introduction au *Sepher ha-Zohar* » [en hébreu], dans Hatekupha (1920), pp. 314-334 ; VII, pp. 353-368 ; IX (1921), pp. 265-330.
J. L. ZLOTNIK, *Maamarim Misepher Midrach Ha-Melitsah Haivrith : Helek Imré Hokhma*, Jérusalem, 1939.

CHAPITRE VII. Isaac Luria et son école

a) Textes

Moïse CORDOVERO, *Sepher Pardes Rimonim*, Cracovie, 1592 ; Munkacs, 1906.
Idem, Sepher Chiur Koma, Varsovie, 1883.
Idem, Sepher Alimah Rabbati, Brody, 1881.
Idem, Sepher Thomer Debora, Jérusalem, 1928.
ELIJAH DE VIDAS, *Rechith Hokhma*, Venise, 1593.
ABRAHAM HALEVI BERUKHIM (?), *Sepher Gali Razaya*, Mohilev, 1812.
JOSEPH IBN TABUL, *Hephtsi Ba* dans *Sepher Simhath Cohen*, Jérusalem, 1921 (attribué faussement à Vital).
HAYIM VITAL, *Sepher Ets Hayim*, Varsovie, 1891.
Idem, *Sepher Peri Ets Hayim*, Dubrowno, 1804.
Idem, *Chemoneh Chearim* : I. *Chaar Hakdamoth*, Jérusalem, 1850 (une meilleure édition date de 1909) ; II/III. *Chaar Maamaré Rabbi Simon ben Yohai*, Jérusalem, 1898 ; IV. *Chaar Hapsukim*, Jérusalem, 1864 ; V. *Chaar Ha-Mitswoth*, Jérusalem, 1872 ; VI. *Chaar Kawanoth*, Jérusalem, 1873 ; VII. *Chaar Rouakh*

Hakodech, Jérusalem, 1874 ; VIII. *Chaar Ha-Gilgulim*, Jérusalem, 1863.
Idem, *Sepher Ha-Gilgulim*, édition complète, Przemysl, 1875.
Idem, *Mavo Chearim*, Jérusalem, 1904.
Idem, *Chaare Keducha*, Jérusalem, 1926.
Israël SARUK, *Limudé Atsiluth*, Munkacs, 1897 (attribué faussement à Vital).
Shlomel DRESNITZ, *Sepher Chibhé Haari*, Livourne, 1790.
Osaiah HOROVITZ, *Sepher Chné Luhoth Ha-Berith*, Amsterdam, 1648.
NAFTALI BEN JACOB ELHANAN BACHARACH, *Sepher Emekh Ha-Melekh*, Amsterdam, 1648.
Abraham HERRERA, *Sepher Beth Elohim Vechaar Ha-Chamaim*, Amsterdam, 1655.
Joseph ERGAS, *Sepher Chomer Emunim*, Amsterdam, 1736.
Emanuel HAY RIKKI, *Sepher Yocher Levav*, Amsterdam, 1737.
Moïse HAYIM LUZZATTO, 138 Pithé Hokhma, Koretz, 1785.
Sepher Hemdath Yamim, 4 vol., Venise, 1763.
Solomon ELIASSOV, *Sepher Lechem Chevo ve-Ahalama*, 5 vol., 1911-1935.
Christian KNORR VON ROSENROTH, Kabbala Denudata. Sulzbach, 1677-1684. (Les traductions latines des écrits lurianiques sont très nombreuses.)

b) Études

Ph. BLOCH, Die Kabbala auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister, Presbourg, 1905.
A. BERLINER, Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuch (Siddur). Vol. I, Berlin, 1909.
S. A. HORODEZKY, « *La théorie de la Kabbale de Moïse Cordovero* » [en hébreu], Berlin, 1924.
Idem, *Haari* dans *Mosnayim*, 1934, pp. 277-293.
Idem, *Torath Haari* dans *Keneseth*, III (1938), pp. 378-415.
Idem, *Cent ans des « Perichuth » et « Musar »* dans *Hate Kupha*, vol. XXII (1924), pp. 290-323 ; vol. XXIX (1928), pp. 389-415.

Idem, « *Rabbi Moïse Luzzato comme kabbaliste* » [en hébreu], vol. V (1940), pp. 303-328.

Isaac MISSES, *Tsaphnath Paaneah*, Darstellung und kritische Beleuchtung der jüdischen Geheimlehre. Deux fascicules, Cracovie, 1862-1863.

Abraham SCHECHTER, Lectures on Jewish Liturgy, Philadelphie, 1933.

Solomon SCHECHTER, Safed in the sixteenth century, dans Studies in Judaism, second series (Philadelphie, 1908), pp. 202-306, 317-328.

G. SCHOLEM, « *Engagement mutuel des élèves de Ari* » [en hébreu], dans Zion, vol. V (1940), pp. 133-160.

Idem, « *Israël Zaruk est-il un élève de Ari ?* » [en hébreu], dans Zion, vol. V (1940), pp. 214-243.

Idem, « *Les écrits kabbalistiques authentiques de Ari* » [en hébreu], dans *Kirjath Sepher*, vol. XIX (1943), pp. 184-199.

Idem, « *Le Kabbaliste Abraham ben Eliezer Halevi* » [en hébreu], dans *Kirjath Sepher*, vol. II (1925), pp. 101-141, 269-273 ; vol. VII (1931), pp. 149-165, 440-456.

Idem, Lyrik der Kabbala ? in Der Jude, vol. VI (1921), pp. 55-69.

Idem, Der Begriff der Kawwanah in der alten Kabbala, dans MGWJ, vol. 78 (1934), pp. 492-518.

M. TEITELBAUM, « *Les Rabbins de Ladi et la tendance « Habad* » [en hébreu], vol. II (1913), pp. 3-94 (sur la doctrine du *Tsimtsum)*.

Isaiah TISHBY, « *La doctrine du mal et la Kelipa dans le Kabbalisme de Luria* » [en hébreu], Jérusalem, 1942.

J. G. WACHTER, Der Spinozismus im Jüdenthumb oder die von dem heutigen Jüdenthumb und dessen geheimen Kabbala vergötterte Welt, Amsterdam, 1699.

M. WIENER, Die Lyrik der Kabbalah, Vienne-Leipzig, 1920.

CHAPITRE VIII. Sabbatianisme et hérésie mystique

a) Textes

Abraham MIGUEL CORDOZO, *Mikhthab Be-Sod Ha-Elohuth*, éd. Bruell, dans *Beth Ha-Midrach*, éd. I. H. Weiss, vol. I (1865), pp. 63-71, 100-103, 139-142.
Jonathan EIBESCHÜTZ, *Chem Olam*, éd. Weissmann, Vienne, 1891.
Jacob EMDEN, *Torath Hakanauth*, Altona, 1752 ; Lwow, 1877.
Idem, *Hith'abkut*, Altona, 1769 ; Lwow, 1877.
Aron FREIMANN (éditeur). *Inyené Chabthay Tsevi*, Berlin, 1913.
A. M. HABERMANN (éditeur), Contribution à l'histoire de la lutte contre les Sabbatiens [en hébreu], new séries, vol. III, Jérusalem, 1940, pp. 187-215.
Nehemiah HAYUM, *Oz Leelohim*, Berlin, 1713.
Idem, *Hatsad Tsevi*, Amsterdam, 1714.
Moïse HAGIZ, *Chever Pocheim*, Londres, 1714.
Idem, *Lehichath Saraf*, Hanau, 1726.
S. GINZBURG (éditeur), *Moïse Haim Luzzatto et ses contemporains* [en hébreu], 2 vol., Tel-Aviv, 1937.
Jehuda LOEWE BEN BEZALEL, *Netsah Israel*, Prague, 1599.
Nathan DE GAZA, *Beikboth Machiah*, éd. G. Scholem. Jérusalem, 1944 (collection de quelques-uns de ses traités sur la théologie sabbatienne).
Abraham PEREZ, *Igereth Magen Abraham*, éd. G. Scholem dans *Kobetz al Yad*, new series, vol. II, Jérusalem, 1938, pp. 123-155 (ici il est faussement attribué à Cordozo).
MOSES PORGES, *Les Mémoires de Moïse Porges* [en yiddish], éd. N. Gelber dans Historische Schriften, publiés par l'Institut scientifique yiddish, vol. I (1929), col. 253-296.
Jacob SASPORTAS, *Kitsur Tsitsath Novel Tsevi*, Altona, 1757, Odessa, 1867.

b) Études

M. BALABAN, « *Contribution à l'histoire du mouvement frankiste* » [en hébreu], I-II, Tel-Aviv, 1934-1935.

C. BERNHEIMER, Some new Contributions to Abraham Cardoso's Biography, dans JQR, n. s., XVIII (1927), pp. 97-129.
MORTIMER COHEN, Jacob EMDEN, A Man of Controversy, Philadelphie, 1937.
H. GRAETZ, Geschichte der Juden, vol. X.
S. I. HURWITZ, *Meain Velean*, Berlin, 1914, pp. 259-286.
David KAHANA, « *L'histoire des kabbalistes sabbatiens et des hassidim* » [en hébreu], 2 vol., Odessa, 1913-1914.
Joseph KLEINMANN, Moral i poezia Frankizma, dans *Yevreiski Almanach*, Petrograd, 1923, pp. 195-227 (en russe).
A. KRAUSHAR, Frank i Frankisci Polscy, 2 vol., Cracovie, 1895.
G. LEVI, La lotta contro N. Ch. Chajjun a Firenze, dans Rivista Israelitica, vol. VIII (1911), pp. 169-185 ; IX (1912), pp. 5-29.
D. KAUFMANN, La lutte de Rabbi Naftali Cohen contre Hayyoun, dans REJ, vol. XXXVI (1897), pp. 256-282 ; XXXVII (1898), pp. 274-283.
M. PERLMUTTER, *Rabbi Jonathan Eibeschütz, ses rapports avec le Sabbatianisme* [en hébreu], Jérusalem, 1946.
W. RABINOWITSCH, *De la Genisa de Stolin* [en hébreu], dans *Zion*, vol. V (1940), pp. 126-132. Sur le *Sepher Hatsoref* [en hébreu], dans *Zion*, vol. VI (1941), pp. 80-84.
S. ROSANES, « *Histoire des Juifs en Turquie* » [en hébreu], vol. IV, Sofia, 1935.
I. SONNE, Contribution à l'histoire du Sabbatianisme en Italie [en hébreu], dans le Livre du Jubilé en l'honneur d'Alexandre Marx, New York, 1943, pp. 89-104.
G. SCHOLEM, *Mitswa Habaah Beavera* dans *Keneseth*, vol. II (1937), pp. 437-492.
Idem, « *Les songes de R. Mardoché Achkenazi* » [en hébreu], Tel-Aviv, 1938.
Idem, « *Nouvelles données sur Abraham Cardozo* », dans *Recueil en mémoire de Rabbi Tsevi Peretz Haies*, Vienne, 1933, pp. 323-350.
Idem, « *Sabbataï Zevi et Nathan de Gaza* » [en hébreu], dans *Recueil littéraire*, éd. Schocken, Tel-Aviv, 1940, pp. 150-166.

Idem, « *Quelques chapitres sur l'étude du mouvement sabbatien* » [en hébreu], dans *Zion*, vol. VI (1941), pp. 85-100.
Idem, « *Beruhiah, le chef des Sabbatiens à Salonique* » [en hébreu], *ibid.*, pp. 119-147, 181-201.
Idem, Review of M. Cohen's Jacob Emden, dans *Kirjath Sepher*, vol. XVI (1939), pp. 320-338.
Idem, *Lekketh Margolioth (appréciation de la nouvelle défense de Jonathan Eisbeschütz* [en hébreu], Tel-Aviv, 1941.
Idem, *Renseignements sur le Sabbatianisme tirés des écrits de Cardozo* dans *Zion* (1942), vol. VII, p. 12-28.
Idem, *Nouveaux documents sabbatiens tirés du Sepher Thoe Rouakh* [en hébreu], dans *Zion*, vol. VII, pp. 172-196.
Idem, *Livre de prières des « Doenmeh »* [en hébreu], dans *Kirjath Sepher*, vol. XVIII (1941-1942), pp. 298-312, 394-408 ; XIX, pp. 58-64.
Is. TISHBY, *Du Sabbatianisme et du Hassidisme* [en hébreu], dans *Keneseth*, vol. IX (1945), pp. 238-268.
Ch. WIRSZUBSKI, *L'Ensemble des idées sabbatiennes sur la conversion du Messie* [en hébreu], dans *Zion*, vol. III (1938), pp. 215-245.
Idem, La théologie sabbatienne de Nathan de Gaza [en hébreu], vol. VIII (1944), pp. 210-246.
Idem, « *Le Sabbatien Rabbi Moche David de Podhajce* » [en hébreu], dans *Zion*, vol. VII, pp. 73-93.
V. ZACEK, Zwei Beiträge zur Geschichte des Frankismus in den böhmischen Ländern, dans Jahrbuch für Geschichte der Juden in der Czechoslovakischen Republik, vol. IX (1938), pp. 343-410.

CHAPITRE IX. Le Hassidisme : sa dernière phase

a) Textes

Testament de Rabbi Israël Baal Chem, Varsovie, 1913.
Sepher Kether Chem Tov, Podgorze, 1898.
Sepher Baal Chem Tov (Collection de toutes les sentences d'Israël Baal Chem, cité dans la littérature hassidique), vol. I-II, Lodz, 1938.

Chibhé Ha-Becht, éd. Horodezky, Berlin, 1922.
DOV BAER, Le Maggid de Meseritz, Sepher Maggid Devarov Lejakob ou Likkute amarim, Koretz, 1781.
JACOB JOSEPH DE POLLENOJI, Sepher Toledoth Jakob Joseph, Koretz, 1780.
ELIMELEK DE LIZENSK, Noam Elimelekh, Lwow, 1788.
PHINEAS SHAPIRA DE KORETZ, Midrach Pinéhas, Lwow, 1872 ; Nopheth Tsufim, Piotrkow, 1911 ; Torath Rabenu Pinehas mekoretz, éd. M. J. Gutman, Bilgorai, 1931.
NAHMAN DE BRAZLAV, *Likkute Moharan*, 1808-1811.
Idem, *Sepher Ha-Middoth*, Lwow, 1872.
NATHAN DE NIEMIROV, *Likkute Tephiloth*, Zolkiew, 1872.
Idem, *Sepher Chibhé Haran Vesihoth* Haran, Lwow, 1864.
SHNEUR ZALMAN DE LADI, *Sepher Tanya ou Likkute Amarim*, Vilna, 1912.
H. I. BUNIN, *Sepher Michnath Habad*, Varsovie, 1936.
Aaron HALEVI DE STAROSSELYE, *Sepher Avodath Halevi*, 1862-1866.
Israel ARATEN, *Sepher Emeth Veemuna* (Collection des. sentences de R. Mendel de Kotzk), Jérusalem, 1940.
LECHON HASSIDIM et DERRICK HASSIDIM [Deux anthologies très remarquables des écrits hassidiques], Lwow, 1876.

b) Études

A. Z. AESHCOLI-WEINTRAUB, Le Hassidisme, Essai critique, Paris, 1928.
Martin BUBER, Die chassidischen Bicher, Hellerau, 1928.
Idem, Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott, Berlin, 1927.
Idem, Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem, Londres, 1931.
Idem, Deutung des Chassidismus, Berlin, 1935.
Idem, *Me-Pardes Hahassiduth*, Jérusalem, 1945.
H. BUNIN, *Le Hassidisme de Habad* [en hébreu], dans *Hasiloah*, vol. XXVIII (1913), pp. 250-258, 348-359 ; XXIX (1913), pp. 217-227 ; XXXI (1914-1915), pp. 44-52, 242-252.
BENZION DINABURG, *L'Origine du Hassidisme et ses éléments sociaux et messianiques* [en hébreu], dans *Zion*,

vol. VIII (1934), pp. 107-115, 117134, 179-200 ; IX, pp. 39-45, 89-108, 186-197 ; X (1945), pp. 67-77, 149-196.
Simon DUBNOW, *L'histoire du Hassidisme* [en hébreu], Tel-Aviv, 1930-1932.
Idem, Geschichte des Chassidismus, 2 vol., Berlin, 1931.
Lazar GULKOWITSCH, Der Hassidismfls, religionswissenschaftlich unter-sucht, Leipzig, 1927.
Idem, Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals, Tartu, 1938.
Idem, Das kulturhistorische Bild des Chassidismus, Tartu, 1938.
S. A. HORODEZEY, *Le Hassidisme et les Hassidim* [en hébreu], 4 vol., Berlin, 1922.
Idem, Leaders of Hassidism, Londres, 1928.
A. MARCUS (Pseudon. Verus), Der Chassidismus, Pleschen, 1901.
JACOB S. MINSIN, *The Romance of Hassidism*, New York, 1935.
MORDECAI BEN JEHESKEL, *L'essence du Hassidisme* dans *Hasiloah*, vol. XVII (1907), pp. 219-230 ; XX (1909), pp. 38-46, 161-171 ; XXII (1910), pp. 251-261, 339-350 ; XXV (1912), pp. 434-452.
Louis NEWMAN, The Hasidic Anthology. Tales and Teachings of the Hasidism. Translated from the Hebrew, Yiddish and German, New York, 1934.
WOLF RABINOWITSCH. Der Karliner Chassidismus, seine Geschichte und Lehre, Tel-Aviv, 1935.
S. SCHECHTER, The Chassidim, dans Studies in Judaism, vol. I, Philadelphie, 1896, pp. 1-46.
G. SCHOLEM, *Rabbi Adam Baal Chem*, dans *Zion*, vol. VI (1941), pp. 89-93.
M. TEITELBAUM, *Les Rabbis de Ladi et la tendance de Habad* [en hébreu], 2 vol., Varsovie, 1910-1913.
Is. TISHBY, *Du Sabbatianisme et du Hassidisme* [en hébreu] dans Keneseth, vol. IX (1945), pp. 238-268.
Isaac WERFEL, *Le Hassidisme et la Palestine* [en hébreu], Jérusalem, 1940.
TORSTEN YSANDER, Studien zum Bescht'schen Hassidismus, Upsala, 1933.

E. Z. ZWEIFEL, « *Paix sur Israel* »... *Une description générale et complète de l'affaire du Becht et de ses disciples* [en hébreu], 4 vol., Shitomir, 1868-1873.

TABLE

TABLEAU DE TRANSCRIPTION 9

CHAPITRE PREMIER. Caractères généraux de la mystique juive 11

But de ces conférences, 11. – *Qu'est-ce que la mystique ? La nature paradoxale de l'expérience mystique*, 14. – *La mystique comme phénomène historique. Mythologie, religion et mystique*, 19. – *Interprétation mystique des valeurs religieuses. La mystique juive influencée par le contenu positif du judaïsme. La théorie kabbaliste du Dieu caché et de ses attributs. Les Sephiroth. sLa Tora.*, 24. – *Kabbalisme et langage*, 30. – *La mystique et le monde historique. Cosmogonie et eschatologie*, 36. – *Philosophie juive et Kabbalisme*, 41. – *Allégories et symbolisme*, 46. – *Interprétation philosophique et mystique de la Halakha et de la Haggada*, 50. – *Kabbalisme et prière*, 56. – *Éléments mythiques de la pensée kabbalistique. La résurrection du mythe au cœur du judaïsme*, 59. – *L'absence de l'élément féminin dans la mystique juive*, 62

CHAPITRE II. La mystique de la Merkaba et la Gnose juive 67

La première période de la mystique juive. Anonymat des écrits. Ésotérisme des maîtres de la

Michna, 67. – *Mystique du trône. Apocalypse et la mystique. La littérature des livres des Hekhaloth. Les* Yorde Merkaba *et leur organisation. Conditions d'initiation*, 72. – *L'ascension extatique de l'âme et sa technique. Éléments magiques. Dangers de l'ascension*, 80. – *Dieu comme Roi saint*, 88. – *Les hymnes des mystiques de la Merkaba*, 91. – Shiur Koma, 99. – *Énoch, Metatron et Yahoel*, 105. – *Le voile cosmique*, 110. – *Vestiges des spéculations gnostiques sur les éons*, 114. – *Le « Livre de la Création »*, 117. – *Théurgie, réinterprétation morale de la Merkaba*, 121

CHAPITRE III. Le Hassidisme dans l'Allemagne médiévale 125

Apparition du Hassidisme en Allemagne, 125. – *Tradition mystique et communautés juives d'Allemagne*, 131. – *Le « Livre des Dévots ». Yehuda le Hassid et ses disciples. Caractère eschatologique du Hassidisme*, 135. – *Le nouvel idéal du hassid : ascèse, ataraxie et altruisme*, 140. – *Amour de Dieu. Une version judaïsée du cynisme monacal. Le pouvoir magique du hassid. La légende du Golem*, 146. – *Mystères de la prière. Pratiques occultes*, 153. – *Conception hassidique de la pénitence*, 158. – *Conception de Dieu dans le Hassidisme. Immanence de Dieu*, 163. – Kavod, *Gloire divine. Traces de la doctrine philonienne sur le* Logos. *Le Chérubin sur le trône*, 168. – *Archétypes cosmiques*, 176

CHAPITRE IV. Abraham Abulafia et la doctrine du Kabbalisme prophétique 181

Naissance du Kabbalisme. Types de kabbalistes. Réticence et censure kabbalistiques. Vision et extase. La conception de Devekuth – *la forme juive de l'union mystique*, 181. – *Vie et œuvre d'Abraham Abulafia*, 188. – *Sa théorie de la connaissance extatique*, 197. – *La « science de la combinaison ». La musique de la pensée pure. La nature mystique de la*

prophétie, 203. – *Kabbalisme prophétique. Transfiguration mystique comme essence de l'extase. Pragmatisme mystique*, 209. – *Kabbalisme pratique et magie. Développements subséquents des doctrines d'Abulafia*, 214. – *Traduction d'une autobiographie écrite par un disciple d'Abulafia*, 219

CHAPITRE V. Le Zohar : I. Le livre et son auteur 233

Le problème du Zohar. Caractère littéraire et composition du Zohar, 233. – *Toute la « littérature » zoharique se compose de deux grandes parties : l'ensemble du Zohar et la* Raya Mehema. *L'ensemble du Zohar, œuvre d'un seul auteur. Preuves de l'unité*, 238. – *La langue et le style du Zohar*, 243. – *Son milieu. Pseudo-réalisme. Principes de la composition littéraire*, 251. – *Sources du Zohar : réelles et fictives. Traitement des sources*, 256. – *La prédilection de l'auteur pour certaines doctrines kabbalistiques et son aversion pour d'autres. Absence de la doctrine des* Shemitoth, *ou unités du développement cosmique*, 261. – *Étapes dans la composition Le* Midrach Ha-Neelam, *l'élément le plus ancien du Zohar*, 268. – *Le* Midrach Ha-Neelam *écrit entre 1275 et 1281 ; l'ensemble du Zohar entre 1281 et 1286 ; la* Raya Mehemna *et la* Tikkunim *vers 1300*, 275. – *La question de la personnalité de l'auteur. Moïse ben Shemtob de Léon. L'ancien témoignage sur sa paternité. Moïse de Léon et Joseph Gikatila*, 280. – *Comparaison des écrits hébraïques de Moïse de Léon avec l'ensemble du Zohar. Identité de l'auteur de tous ces écrits. Autres pseudépigraphies écrites par Moïse de Léon. Références voilées à la paternité du Zohar dans les écrits hébraïques de Moïse*, 289. – *Évolution spirituelle de Moïse de Léon et ses raisons d'écrire le Zohar. Pseudépigraphie comme catégorie légitime de la littérature religieuse*, 296

CHAPITRE VI. Le Zohar : II. La doctrine théosophique du Zohar 301

La différence entre la mystique de la Merkaba et le Kabbalisme espagnol, 301. – *Le Dieu caché de* L'En-Sof. *Les Sephiroth, le royaume de la divinité. Conception mystique de la Tora*, 305. – *Réalisation symbolique des Sephiroth. Quelques exemples de symbolisme kabbalistique. Dieu comme organisme mystique*, 310. – *Néant et Être. Les trois premières étapes de l'évolution des Sephiroth*, 317. – *La création et sa relation avec Dieu. Théogonie et cosmogonie. Tendances panthéistes de l'auteur du Zohar. La nature originelle de la création*, 324. – *Imagerie mythique dans la pensée kabbalistique. Le problème du symbolisme sexuel*, 330. – *La nouvelle idée de la Chekhina, comme élément féminin en Dieu et comme Communauté mystique d'Israël*, 334. – *L'homme et sa chute. Morale kabbalistique*, 337. – *La nature du mal. Le Zohar et Jakob Böhme*, 344. – *Psychologie du Zohar. Unité de la théosophie, de la cosmologie et de la psychologie*, 349

CHAPITRE VII. Isaac Luria et son école 357

L'Exode d'Espagne et ses conséquences religieuses. Le Kabbalisme sur le chemin du Messianisme. Propagande apocalyptique par les kabbalistes. Le caractère et la fonction du nouveau Kabbalisme, 357. – *Son centre à Safed, en Palestine. Moïse Cordovero et Isaac Luria. Leurs personnalités. Extension du Kabbalisme lurianique. Israël Sarug*, 367. – *Caractéristiques de la doctrine lurianique*, 377. – Tsimtsum, Shevira *et* Tikkun. *Le double processus de la Création. Le retour de Dieu sur lui-même, point de départ de la création. Signification de cette doctrine*, 379. – *La catastrophe primordiale, ou la brisure des vases. L'origine du mal. Les deux aspects de la théorie du* Tikkun, *ou restauration de l'harmonie*, 386. – *La naissance mystique du Dieu personnel et l'action mystique de l'homme*,

392. – *L'apparition des mondes théosophiques et leur relation à Dieu. Théisme et panthéisme dans le système de Luria. Réinterprétation mystique du messianisme. La doctrine de la prière mystique.* Kawana, 399. – *Rôle de l'homme dans l'Univers. Psychologie et anthropologie de Luria. L'exil de la Chekhina. L'élévation des saintes parcelles*, 406. – *Transmigration de l'âme et sa place dans le Kabbalisme de Safed*, 409. – *Influence du Kabbalisme de Luria. Un grand mythe de l'Exil et de la Rédemption*, 414

CHAPITRE VIII. Sabbatianisme et hérésie mystique 419

Le mouvement sabbatien de 1665-1666, 419. – *Sabbataï Zevi, le Messie kabbalistique, et Nathan de Gaza, son prophète*, 421. – *Maladie de Sabbataï Zevi et son interprétation mystique par Nathan. Caractère quasi sacramentel des actions antinomiques. Le Lurianisme adapté à la personnalité du nouveau Messie*, 429. – *Tournure hérétique du mouvement après l'apostasie de Sabbataï Zevi. Importance du Sabbatianisme pour l'histoire juive. Une révolution*, 436. – *de la conscience juive. Rapport entre le Kabbalisme hérétique et « les lumières »*, 436. – *L'idéologie sabbatienne. Une religion de paradoxes. Aspects historiques et mystiques de la Rédemption. Leur opposition après l'apostasie de Sabbataï Zevi. Sabbatianisme et christianisme. Influence de la psychologie marranique sur le Sabbatianisme*, 444. – *Influence de la psychologie marranique sur le Sabbatianisme. Doctrine de l'apostasie nécessaire du Messie. Le problème de l'antinomie. Formes modérées et radicales du Sabbatianisme*, 451. – *Nihilisme mystique et doctrine de la sainteté du péché*, 458. – *La nouvelle conception de Dieu : la première cause, ou le Dieu de la Raison, et le premier effet, ou le Dieu de la Révélation*, 465

CHAPITRE IX. Le hassidisme : sa dernière phase 471

Hassidisme polonais et ukrainien du XVIIIe siècle et son problème. La littérature kabbalistique et hassidique. La transformation du Kabbalisme en un mouvement populaire, 471. – *Les alternatives du développement kabbalistique après la décadence du Sabbatianisme. Retour aux formes ésotériques d'adoration : Rabbi Shalom Sharabi. Intensification de ses aspects populaires : le Hassidisme. Le Kabbalisme purifié de ses éléments messianiques. Sabbatianisme et Hassidisme. Rabbi Adam Baal Shem prophète crypto-sabbatien. Nouveau type de chef dans le Sabbatianisme et le Hassidisme*, 479. – *Renouveau mystique. Qu'est-ce qui est nouveau dans le Hassidisme*, 485. – *L'originalité essentielle du Hassidisme n'est pas liée avec la théosophie mystique mais avec la morale mystique. Le Zaddikisme impliqué par la nature intrinsèque du Hassidisme*, 489. – *La personnalité prend la place de la doctrine. La figure du Zaddik ou du Saint. La Tora vivante. La fonction sociale du Saint comme centre de la communauté des hommes*, 497. – *Mystique et magie dans le Hassidisme. L'histoire hassidique*, 504

NOTES 509
BIBLIOGRAPHIE 611

Composition : Facompo, Lisieux

Achevé d'imprimer en février 2014
par Black Print CPI Iberica

Dépôt légal : mars 2014

Imprimé en Espagne

Petite Bibliothèque Payot



Votre livre ne me sort plus de l'esprit.

Hannah Arendt à Gershom Scholem,
20 mai 1944

C'est par ce livre passionnant que Gershom Scholem est devenu mondialement célèbre. Le judaïsme a développé dès ses débuts un courant mystique puissant et original dont l'influence sera considérable tout au long de l'histoire. Ses notions fondamentales sont complexes, ses courants sont divers : Sephiroth, markaba, gnose, kabbalisme, hassidisme, zohar, mais aussi Abraham Abulafia, Isaac Luria, Sabatai Zevi – autant d'idées multiples, autant de personnalités marquantes qui constituent un univers sans cesse en mouvement, dont Scholem propose ici une présentation claire, vivante et complète dans laquelle il fait la synthèse de son savoir.

Historien et philosophe, spécialiste incontesté de la kabbale, ami intime de Walter Benjamin, Gershom Scholem (1897-1982) est l'auteur, aux Éditions Payot, de *La Kabbale et sa symbolique*.

Traduit de l'anglais (États-Unis) par
Marie-Madeleine Davy

Couverture : © www.atelierguias.com
Illustration : © Getty Images

ISBN : 978-2-228-91026-2



10,65 €
payot-rivages.fr